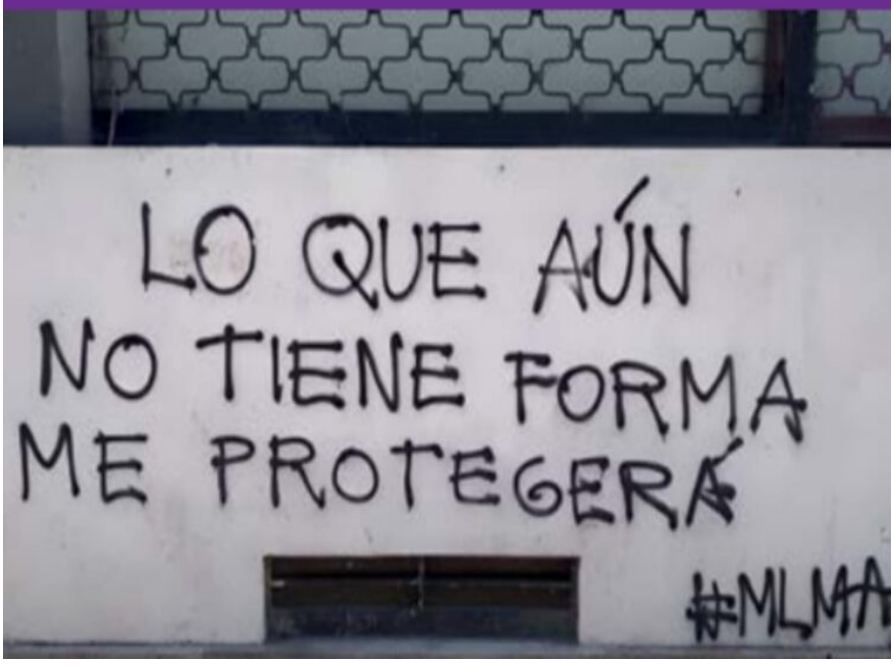
Fuerzas y formas:
Ensayos de anarquismo postestructural

Iván Darío Ávila Gaitán

Prefacio
Alfredo Gómez Muller



Fuerzas y formas:

Ensayos de anarquismo postestructural

Iván Darío Ávila Gaitán

Fuerzas y formas:

Ensayos de anarquismo postestructural

Iván Darío Ávila Gaitán

Prefacio
Alfredo Gómez Muller

Ediciones
desde abajo

Fuerzas y formas:
Ensayos de anarquismo postestructural
Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones desde abajo
Bogotá D. C., Colombia, mayo 2025
www.desdeabajo.info

ISBN 978-958-5555-93-8

Portada: fotografía de una pinta en una calle argentina.

Diseño y diagramación: Difundir SAS
Cra. 20 N°45A-85, Bogotá D. C., Colombia
Teléfonos: 601 345 18 08

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todos y todas.

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos se respete su autoría y se mantenga esta nota.

Índice

Prefacio 9
Alfredo Gómez Muller

Materiales para una analítica del poder
postantropocéntrica y postantropocénica 19

La quina: espectralidad, ciencia (ficción) y antropogénesis..... 89

Especismo y antropo-poder: a propósito de la publicación
del *Glosario de resistencia animal(ista)* 103

Entre el *ethos* del miedo como medio de pacificación
y la aceptación de la "violencia constitutiva"
para la construcción de órdenes de paz 119

Los saberes y la superstición científica 153

Estado narco-paramilitar, policía, lumpen y Paro Nacional ... 159

Por sus obras los conoceréis: la culpa,
el soberano y un anarcopetrismo molecular 167

Revolución 5.0: Táctica y estrategia
anarco-comunistas para tiempos de crisis..... 171

Escolios para un marxismo implícito 177

A Gustav Landauer,
eterno anarquista postestructural

A mis estudiantes de Teorías del Poder,
quienes recorren molecularmente este libro

A Leopoldo Múnera,
socialista libertario y barroco sagaz

A ti, desconocida,
porque aunque existes no has nacido

Colinas sombreadas más allá de tus sueños.
Los castillos que sueña el vagabundo.
Morir al final de un día cualquiera.
Imposible escapar de la violencia.
Imposible pensar en otra cosa.
Flacos señores alaban poesía y armas.
Castillos y pájaros de otra imaginación.
Lo que aún no tiene forma me protegerá.
Roberto Bolaño

Prefacio

En el presente libro Iván Darío Ávila Gaitán ha reunido nueve textos suyos, que son presentados como *ensayos de anarquismo postestructural.* Respondiendo a su amable invitación de redactar un corto prefacio, quisiéramos limitarnos a indicar brevemente algunos interrogantes que surgen de la lectura del libro, como una invitación a repensar la idea y la práctica del *anarquismo.*

Del anarquismo a secas, sin adjetivos, tomando la palabra a partir del significado político presente en su etimología griega. Recordemos que en esta perspectiva la palabra *anarquía* designa la ausencia de poder, gobierno o mando (*an-arkhé*) político de unxs sobre otrxs, es decir, la ausencia de poder-dominación en lo político. En este sentido primordial la anarquía no es simplemente una idea, ni menos aún una idea de origen europeo. Es ante todo una experiencia histórica que la antropología contemporánea ha comenzado a documentar desde varias décadas atrás, a través de múltiples estudios sobre la organización de lo político en diversas sociedades no occidentales o en sociedades anteriores a la modernidad capitalista[1].

En el contexto de esa forma específica de modernidad en la que el modelo estatal se impone progresivamente en Europa a medida que se expanden las relaciones de producción de tipo capitalista, se atribuye generalmente a la palabra *anarquía* un significado negativo. Por un lado, se suele utilizar la palabra en contextos coloniales para estigmatizar el "atraso" de aquellos pueblos que no

1 Ver por ejemplo: Pierre Clastres, *La Sociedad contra el Estado* (1974); David Graeber, *Fragmentos de una antropología anarquista* (2004), David Graeber y David Wengrow, *El amanecer de todo* (2021); James C. Scott, *Lo que ve el Estado* (1998), *Contra el Estado* (2017).

organizan lo político a la manera europea con un Estado que se erige como potencia exterior a la sociedad y tiende a dominar a la sociedad. Se dice que los pueblos *bárbaros* viven en la *anarquía*, puesto que carecen de "gobierno, leyes, y policía", esto es, de las formas de organización de lo político predominantes en la Europa de la expansión capitalista. Por otro lado, la palabra es asimismo utilizada por los agentes de la dominación social, económica y política para descalificar toda situación de rebeldía popular contra esas formas de poder-dominación, o todo intento de construcción de formas de poder alternativas al poder-dominación.

A raíz de la catástrofe social provocada en Europa por el advenimiento de la industrialización capitalista, la palabra *anarquía* es reinterpretada en el seno del movimiento obrero del siglo XIX. Desde la década de 1840 por lo menos se va forjando gradualmente un significado positivo de la *anarquía*, hasta adquirir la palabra el sentido de principio orientador de la acción social y política. Se comienza entonces a hablar de *anarquismo*, para indicar el proyecto de una forma de organización social sin poder-dominación, y no solamente política. Poco a poco se van identificando y criticando otras formas de poder-dominación que, sin reducirse a la dominación política y socioeconómica establecida, comportan no obstante una evidente dimensión política y socioeconómica. Formas de dominación cuya crítica el anarquismo contemporáneo ha ido asumiendo, no sin dificultad, y que tienen que ver con el racismo estructural, el (pos)colonialismo, las relaciones de género y de sexo, las prácticas de producción y transmisión de saberes, las relaciones ecológicas entre lo humano y lo no humano —en las cuales se inscribe la crítica del *especismo* planteada oportunamente en este libro— y muchas otras formas de dominación en la vida cotidiana.

Si el anarquismo se define como crítica del "poder" entendido como poder-dominación, resulta claro que el vivir anarquista

supone siempre una determinada concepción de lo que pueda ser tal "poder", de lo que pueda ser la dominación. Para el anarquismo es pues de la mayor importancia disponer de una idea suficiente y provisionalmente clara de la dominación y su efectividad en las relaciones entre los seres humanos, así como entre el ser humano y el ser no humano. En esta perspectiva, y en la medida en que estos ensayos remiten de una u otra manera al tema del poder-dominación, el presente libro aporta elementos de reflexión para quienes viven una forma de cercanía con la anarquía. Entre tales elementos, quisiéramos proponer aquí un breve comentario sobre dos de ellos.

El primer elemento de reflexión sería de carácter metodológico. *¿Cómo pensar la dominación?*

En el triste estado en que se encuentra hoy día toda una parte del mundo académico, tanto en América Latina como en Europa, creemos muy oportuna la siguiente afirmación del autor de este libro: "los conceptos deben emerger del análisis mismo de las prácticas sociales y atender a las necesidades ético-políticas de una determinada coyuntura histórica, en la cual, huelga añadir, el investigador se halla situado" (p. 121). Se expresa aquí un principio metodológico cuya validez ya debería resultar una evidencia pero que, por sorprendente que parezca, es descartado de hecho por buena parte de las "disciplinas" académicas, en particular por aquellas que se encuentran más expuestas a entender el "conocimiento" como una construcción puramente verbal y analítica que no requiere de referentes no verbales ni analíticos, esto es, de datos positivos que no sean meras "producciones performativas" de la mente: datos de contenido histórico, social, económico, etc., que, si bien son siempre interpretados por la mente humana, nunca lo son a partir de nada. Olvidando que no se interpreta *ex nihilo* sino desde datos y horizontes históricos, culturales y sociales de interpretación ya establecidos, los cuales

pueden ser problematizados pero nunca anulados por el pensar crítico, la Academia rutinaria construye así grandes andamiajes "teóricos" en los cuales los datos positivos aparecen, en el mejor de los casos, como simples *ejemplos* que se traen a colación de vez en cuando con el fin de *ilustrar* una tesis preestablecida independientemente de todo referente factual.

A contracorriente de tales retóricas académicas eminentemente estériles, el principio metodológico y epistemológico según el cual "los conceptos deben emerger del análisis mismo de las prácticas sociales" indica la perspectiva de un saber que se construye a partir del análisis de las acciones humanas y que nunca se separa de él. Un saber que no disocia lo teórico de lo histórico, ni lo conceptual de lo narrativo. Hacia 1850 Marx había ya vislumbrado las bases metodológicas y epistemológicas de esa concepción del saber, que intentó aplicar en su conocido estudio sobre las luchas de clases en Francia. Más aún, Marx pudo intuir en su época que la separación entre la teoría y la práctica es en sí misma y por sí misma una forma específica de dominación en el ámbito cultural de la construcción de saberes. Marx, cuyo pensamiento complejo no se deja reducir a una forma de "socialismo autoritario", llegó a cuestionar la concepción dominante y dominadora de un saber que pretende interpretar el mundo desde "afuera", y a proponer consecuentemente una nueva concepción de la construcción de saber. La de un saber situado y transformador del mundo, producto de una articulación entre la teoría y la práctica.

Muchos marxistas han supuesto desde entonces que esta articulación se resuelve simplemente en el terreno de la "práctica", entendiendo además por *práctica* la militancia en algún partido, asociación u organización social. Se llega de este modo a la idea según la cual la militancia política o social sería suficiente para articular la práctica y la teoría, e incluso se puede llegar a

la suplantación pura y simple de la teoría por la política. ¿Acaso no dijo Marx que ya no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo? Sin embargo, Marx, quien nunca dejó de interpretar el mundo, no oponía dicotómicamente la *interpretación* a la *transformación* del mundo, contrariamente a lo que ha pretendido el esquematismo incauto de muchos marxistas. En realidad, y en esto se juega uno de sus aportes mayores al pensamiento y a la acción críticos, Marx pensó que la articulación entre la teoría y la práctica solo puede ser resuelta *a la vez* y de manera *interrelacionada* en el terreno de la práctica (que no se reduce a la acción política) *y* de la teoría. Para todo aquel o toda aquella que pretenda contribuir a interpretar/transformar el mundo, el punto de partida para la construcción de tal articulación se da en el acto de entender y asumir su *situación* en el mundo, es decir, de arraigar su pensar en los diversos contextos de su vida, de reconocerse situado en "una determinada coyuntura histórica". En el lenguaje de las filosofías existenciales del siglo XX, que erigen la palabra *situación* en un concepto o herramienta teórica para pensar la experiencia humana, se diría: en el acto de reconocer la mutua determinación de nuestra libertad y nuestra facticidad. Desde la *situación* se interpreta el mundo desde adentro, y no (supuestamente) desde afuera; se asume la carga ética y política que trae el momento histórico, atendiendo a sus "necesidades ético-políticas". De este modo, en el terreno de la *práctica,* la interpretación que se asume prácticamente situada es en efecto transformadora del mundo, en la medida en que (re)interpretar el mundo abre posibilidades inéditas de orientarse en él, es decir, de situarse y obrar en el mundo. Y, en el terreno de la *teoría*, la interpretación que se asume prácticamente situada transforma los modelos establecidos de saber, esto es, de aquellas formas de saber construidas pretendidamente desde "afuera" exclusivamente por especialistas académicos a través de protocolos exclusivamente académicos y expresados en un lenguaje exclusivamente conceptual.

Algo de este modelo alternativo es prefigurado en el texto arriba mencionado de Marx, que se presenta como un relato de historia del presente. Formas más elaboradas del modelo se encuentran en el siglo XX, por ejemplo en la articulación entre lo conceptual y lo narrativo que realiza Sartre en su filosofía de tipo biográfico, que parte del principio de que solo podemos comprender la(s) vida(s) humana(s) contándola(s). *Vivir para contarla,* como decía un narrador aracateño. Pero una de las formas más fecundas de tal modelo se encuentra en la obra de un autor que es para nosotros muy cercano en múltiples sentidos: Orlando Fals Borda, quien es felizmente citado una vez en este libro (p. 121). Abierto a los aspectos más fecundos de la teoría de Marx y de la experiencia anarquista, y crítico lúcido de lo que hay de eurocentrismo en la epistemología y metodología de las ciencias humanas y sociales, Orlando contribuyó a abrir auténticos derroteros de investigación y acción, asociando saberes académicos con saberes populares y ancestrales, buscando crear un conocimiento efectivamente *sentipensante,* y explorando nuevos lenguajes que articulan lo conceptual y lo narrativo, como en su gran *Historia doble de la Costa.* En lo mejor de su obra, Orlando no solo subvierte las estructuras de dominación social establecidas sino también el orden epistemológico y metodológico establecido, que es también una forma concreta de dominación. Es por ello que su obra se presenta como una referencia mayor para abordar la cuestión de la dominación, tan central en el pensamiento crítico en general y en el anarquismo en particular.

El segundo elemento de reflexión sería de carácter "antropológico". *¿Todo análisis de la práctica humana debe partir de la relación de poder-dominación?*

Tomamos aquí la palabra *antropología* en sentido amplio para designar un discurso que propone una interpretación general de lo humano, ya sea de tipos específicos de lo humano o de lo humano en general. En este sentido entendemos que hay una an-

tropología expresada en juicios generalizadores como "*el hombre es bueno*", "*el hombre es malo*", "*el hombre es el lobo del hombre*", etc., así como la hay en la concepción moderna capitalista de las relaciones interhumanas, según la cual tales relaciones son primordial e invariablemente relaciones de poder-dominación, de fuerza y de violencia. Desde la característica concepción de lo humano propia de esta forma específica de modernidad, la violencia sería constitutiva de toda forma de relación social, y el espacio de la política se confundiría con el de las relaciones de poder o de fuerza —términos utilizados a menudo como sinónimos. En la sociedad humana "natural" cada cual busca dominar al otro/la otra y no ser dominado por el otro/la otra, como ya lo aseveraron hace cuatro siglos, en los albores de la modernidad capitalista, diversos ideólogos de la nueva cultura, entre ellos Hobbes. A través del tiempo esta singular antropología ha tendido a imponerse como un dogma, que sustenta una parte de las descripciones nietzscheanas de lo social y que ha llegado incluso a permear buena parte del pensamiento autodenominado "crítico", hasta nuestros días.

Los efectos prácticos o, más precisamente, la función ideológica de esta antropología dominante resulta evidente. Pretender que toda relación social y toda intersubjetividad se reduce a una relación de poder-dominación, equivale a clausurar la posibilidad de formas de relación social y de intersubjetividad que trasciendan el marco (la prisión) de las relaciones de poder-dominación. Equivale, pues, a declarar absurda la idea de la emancipación entendida como salida del espacio de las relaciones de poder-dominación. Declarar pues absurda la idea anarquista, reinterpretando la emancipación, en el mejor de los casos, como mera limitación del poder-dominación. No habría ninguna otra posibilidad o, como dijera por ahí alguna señora poco amable, *there is no alternative*. Al clausurar de este modo el espacio de lo posible como tal, los discursos que reproducen esta antropología dominante

son en sí mismos y por sí mismos formas de poder-dominación. Pertenecen a esa forma de dominación absoluta que impera hoy en día en el terreno epistemológico y que descalifica como "utópica", "idealista" o "ingenua" toda antropología alternativa, es decir, toda antropología atenta a la capacidad humana de crear efectivamente relaciones horizontales basadas en la *cooperación* o la *ayuda mutua,* como ya dijera Kropotkin (mencionado en la página 54) en la década de 1890.

En su conocido estudio *La ayuda mutua: un factor de evolución,* el geógrafo y naturalista ruso sistematiza y desarrolla una serie de observaciones que desde tiempo atrás venían siendo registradas por zoólogos como Karl Kessler, y que hoy son confirmadas por la investigación contemporánea. En el mundo animal en general, humano y no-humano, no hay únicamente relaciones de competencia y de fuerza, como lo pretende un cierto darwinismo simplificado, sino que existen asimismo relaciones de cooperación y ayuda mutua. Más aún, rechazando la ideología que hoy conocemos como "darwinismo social", que pretende ofrecer una legitimación supuestamente "científica" a las prácticas de poder-dominación social y colonial, Kropotkin establece, apoyándose en datos de la experiencia, que la "ley de la ayuda mutua" es "uno de los principales factores de la evolución", y podría ser incluso la base de los "instintos morales". Kropotkin libera así un nuevo espacio epistemológico para el anarquismo y más generalmente para toda práctica y todo pensar emancipador, esto es, toda práctica y todo pensar de libertad, igualdad y justicia. Tales prácticas y pensares difícilmente pueden surgir de epistemologías y saberes que consideran las relaciones de poder-dominación, la guerra de todos contra todos —a veces se dirá eufemísticamente: guerra de "fuerzas encontradas"— como un postulado único y absoluto a partir del cual se ha de abordar cualquier análisis de las relaciones sociales e intersubjetivas. Un postulado a partir del cual solo se puede concebir la ayuda mutua y la solidaridad como un sim-

ple resultado de relaciones de poder, y según el cual el diálogo y la argumentación dialógica se reducirían a una guerra de argumentos. Por supuesto, las prácticas y saberes emancipadores deben construir un conocimiento suficientemente adecuado de las formas del poder-dominación, pero su punto de partida ha de ser la posibilidad realizada de relaciones sin poder-dominación, que incluyen hechos sociales fundantes tales como la solidaridad, la ayuda mutua, la cooperación, la amistad, la gratuidad, la celebración, la fiesta, el juego desinteresado, el diálogo y todo aquello que en un lenguaje filosófico propio Emmanuel Levinas denominó la *acogida* del otro/de la otra —un acoger que es siempre un recogerse a sí mismo, de allí donde nos encontrábamos tirados.

Alfredo Gómez Muller
Tours, diciembre de 2023

Materiales para una analítica del poder postantropocéntrica y postantropocénica[2]

Recordemos que para nosotros no hay ya causas que hayan sido ni leyes naturales muertas ni principios trascendentales. Conocemos tan solo vida inmanente, ejercicio presente del poder.
Gustav Landauer, *Escepticismo y mística*

Más allá lo arácnido, nosotros acá en los cristales. Es entonces cuestión de forma, y no es por azar que la palabra célula haya aparecido en el vocabulario de los revolucionarios.
Fernand Deligny, *L'arachnéen et autres textes*

I. El problema del poder

I.I. ¿Múltiples relaciones o estructuras sociales estratificadas?: la trampa liberal

A mediados del siglo XX aconteció un fructífero debate entre la ciencia política y la sociología, especialmente entre las corrientes del pluralismo politológico (PP) y la sociología de las élites (SE). De acuerdo con Bachrach y Baratz (1962), el PP cuestionaba tres aspectos centrales de la SE: 1) el hecho de derivar mecánicamente estructuras de poder de la estratificación social; 2) asumir, por consiguiente, cierta continuidad temporal y unidad de las estructuras de poder; y 3) confundir el poder real o explícito con el meramente potencial o reputado. Según el PP, las estructuras

2 Este texto es resultado de una estancia postdoctoral, con un año de duración, financiada por Minciencias. La estancia fue realizada bajo la supervisión de la doctora Diana Muñoz, actualmente docente del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

de poder no constituyen reflejos simples de la estructura social, por lo que aun teniendo diversos tipos de "élites" o posiciones sociales de mando (militares, señores feudales, amos, políticos, sacerdotes, capitalistas, patriarcas, etc.), con sus respectivas contrapartidas de subordinación u obediencia, las relaciones de poder deben ser analizadas en su dispersión empírica y en topologías donde intervienen múltiples actores capaces de movilizar todo tipo de recursos con el objetivo de transformar la conducta de otros actores. Mientras que para la SE el poder constituye a menudo una relación de mando y obediencia, derivada de determinadas estratificaciones sociales, en la que quienes tienen la posición de mando "poseen el poder" (lo que, por lo menos desde Weber [2002] se conoce como dominación), el PP no va tan lejos y suele afirmar que "A tiene poder sobre B en la medida que A logre que B haga algo que de otro modo no haría" (Dahl, 1957, p. 1). En otros términos, para el PP las relaciones de poder son altamente inestables y no pueden derivarse mecánicamente de determinada estratificación social.

De acuerdo con Weber, el poder, en términos generales, es dominación, a saber, la "posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena" (2002, p. 696). No obstante, el tipo de dominación que le interesa investigar sociológicamente a este autor es la llamada dominación legítima, autoridad o poder autoritativo de mando, en el que existe un componente de creencia y aceptación por parte de los dominados. Como es sabido, Weber dibuja tres grandes tipos ideales de dominación legítima: racional, tradicional y carismática, que se distinguen entre sí ya sea porque se crea y se acepte un mandato que descanse, respectivamente, en la norma (jurídica), la tradición o el carisma. Lo que cabe destacar aquí es que tales tipos ideales le apuntan, asimismo, a dar cuenta de la estratificación que compone determinada estructura social. Weber es, en ese sentido, uno de los principales puntos de referencia de la SE; de hecho, deja deliberadamen-

te fuera de su análisis las dinámicas de mando y obediencia que descansan en criterios utilitarios (juegos de intereses) mas no de legitimidad, pues las considera altamente inestables y por lo tanto demasiado "amorfas" como para que sean una preocupación de la sociología, la cual, en su opinión, se ocupa de formas sociales estables y claramente aprehensibles. Al mismo tiempo, esto le permite a Weber llevar a cabo la separación de los análisis económicos (ligados a juegos utilitarios) de los sociológicos propiamente dichos, en claro contraste con los esfuerzos de Marx por repensar en clave sociológica e histórica los temas de la economía política. Por esta y otras razones, dentro de las cuales se incluyen el temor a la revolución comunista o anarquista y a una democracia que no sea meramente formal, Weber es uno de los grandes contrincantes de la sociología y la politología de Marx, aunque no necesariamente de los marxistas, muchos de ellos afines a la SE.

En Weber ya está presente lo que Robert Michels llamó "ley de hierro de la oligarquía", es decir, la tendencia inevitable que llevan dentro de sí las sociedades modernas de masas, dada su complejidad, a originar élites encargadas de administrar, liderar y gobernar a la población y sus asuntos. Tanto para Weber como para Michels las oligarquías son inherentes a los Estados modernos, tengan o no un régimen democrático. Así, la democracia se reduce a la posibilidad de elegir, en un marco competitivo, a quienes ocupen la posición de mando o dominación. A esto, de quien Weber fue un animador, se le conoce como la teoría elitista de la democracia. Michels, uno de los grandes referentes de la SE, desencantado parcialmente por sus propias conclusiones, viró de una postura socialista y democrática a una abiertamente comprometida con el fascismo italiano de Benito Mussolini. Terminó por considerar que, con el fin de que la política no muriera, antes que una democracia elitista en la que las diversas élites se renovaran en medio de la competencia por los votantes pasivos, debía

apostársele abiertamente a líderes carismáticos capaces de encarnar y al mismo tiempo dominar al pueblo. Weber, ante el peligro de una racionalización extrema de las sociedades modernas, que podría terminar construyendo una inmensa "jaula de hierro" kafkiana, capaz de ahogar tanto a los procesos políticos como a la sociedad en su conjunto y de poner en el centro a los burócratas y su intrincada e inaccesible normatividad, no se contentó con una democracia elitista y formal, sino que abogó por la necesidad de líderes carismáticos vocacionales, que no solo vivieran de la política sino que dieran su vida por ella. Al final de su vida vio incluso con buenos ojos un régimen presidencialista para Alemania[3] y defendió la necesidad de un decisionismo político carismático extremo en momentos de excepcionalidad, en los que las garantías constitucionales habituales quedan suspendidas.

El caso de Michels, y con menor explicitud el de Weber, muestran que una concepción del poder como dominación y subordinada a las estructuras sociales y sus diversas estratificaciones, puede conducir a una suerte de fatalismo antidemocrático. En contraste con dicha tendencia, el PP percibe a los análisis que presuponen continuidad temporal y unidad en las estructuras de poder como empíricamente dudosos, ya que, a lo sumo, podría hablarse de *coaliciones contingentes* y de recomposición constante de las relaciones de poder, aunque dependiendo de su nivel de dispersión y complejidad existen sistemas políticos de corte autoritario o democrático (poliarquía). Este tipo de aproximaciones explicarían por qué, por ejemplo, pese a que Charles Foster Kane, el "ciudadano" Kane de Orson Welles (1941), ocupe determinado lugar de mando en cierta estratificación social (político, capitalista, hombre blanco heterosexual, etc.), fracasa constantemente en

3 Es necesario, a este respecto, hacer una lectura cruzada de los *Escritos políticos* (1991), las conferencias *El político y el científico* (1967) y *Economía y sociedad* (2002), en particular de los apartados que giran en torno al problema de la dominación.

sus tentativas, al punto de que su conducta es direccionada por personajes tan "impotentes" como Susan Alexander Kane, amante y segunda esposa de Charles Foster Kane. De lo anterior el PP colige que es un grave error equiparar el poder potencial o reputado que pueda llegar a tener un actor en virtud de sus recursos o roles sociales, con el poder explícito que solo es realmente verificable en la medida en que tal actor moviliza recursos (monetarios, militares, retóricos, etc.) y logra que otro actor transforme su conducta conforme a su voluntad. Robert Dahl (1957) alude incluso a un "poder negativo" cuando existe transformación en la conducta del actor B, pero en un sentido diferente al esperado por A. De hecho, si tal cambio es absolutamente opuesto a lo esperado por A, el poder negativo es igualmente absoluto. Puede decirse que este concepto, empíricamente operativo en su formulación inicial, estaba orientado a dar cuenta de "grados de impotencia" según la respuesta de B. Curiosamente, Dahl prefiere conceptualizar lo que denomina "poder negativo" antes que llamar "resistencia" a la conducta inesperada o contraria de B luego de la acción de A.

Llegados a este punto, es lícito afirmar que tanto la SE como el PP pueden relacionarse, políticamente hablando, con apuestas por una democracia de carácter competitivo, aunque en el caso de la SE, cuando se apuesta efectivamente por ella, la competencia es entre las *élites de una determinada estructura social estratificada*, mientras que para el PP se trata de la competencia de diversos actores que intentan, movilizando sus respectivos recursos, influir en el campo de toma de decisiones y en el marco de eventuales coaliciones. El PP insiste, pues, en la dimensión del juego entre diferentes actores y sus enmarañados controles y contrapesos (*checks and balances*), antes que en la comprensión de grandes estructuras sociales estratificadas, lo cual, como hemos visto, es una manera de alejarse, por lo menos en el terreno epistemológico, de la posibilidad de abrirle camino a las tendencias más autoritarias

de la SE. Si bien es cierto que una buena parte de la sociología crítica del siglo XX ha surgido en el seno de la SE, tal como es el caso arquetípico de Mills (1957, 1961), quien se propone hablar de las élites estadounidenses con el fin de activar la "imaginación sociológica" e interpelarlas, no es claro cómo su conceptualización del poder mismo escapa a las principales críticas de la SE en general.

El PP tiene un mérito innegable, puesto que efectivamente transforma la imagen habitual del poder como mera dominación y efecto de la estructura social estratificada, pero su carga individualista y empirista hace que arroje al bebé con el agua sucia de la bañera. Bachrach y Baratz apuntan que, al desentenderse de todo análisis de estructuras sociales como aspectos cruciales para la comprensión del poder, la SE ha percibido en los análisis del PP una imposibilidad de distinguir entre temas relevantes e irrelevantes y, por lo tanto, una tendencia a refugiarse en temas seguros. Al diluir la complejidad aportada por la tradición sociológica en actores volitivos que componen y descomponen coaliciones, y que de antemano no tienen una posición de poder *determinada por su lugar en la estructura social*, sus análisis no solo son inofensivos para dicha estructura, sino ingenuos, ya que se guían exclusivamente por las propias intenciones de los actores y sus juegos, antes que por lo no dicho o por todo aquello que los constituye, condiciona y determina. Sin desligarse mucho de la tradición del PP, Bachrach y Baratz ofrecen una manera de salirle al paso a las eventuales críticas provenientes de la SE. Para ello añaden lo que llaman una "segunda cara del poder", que consiste en un poder para la "toma de no-decisiones". Se trata de un llamado a analizar todo aquello que impide que determinados temas entren en el campo visible de toma de decisiones (y por lo tanto de los juegos de poder), o más específicamente en la agenda pública, trátese de constreñimientos institucionales, valores imperantes o decisiones conscientes por parte de ciertos actores. En cualquier caso, y así lo ha puesto de manifiesto Steven Lukes

(2007), la "segunda cara del poder" hace del enfoque de Bachrach y Baratz una salida reformista que sigue negándose a incorporar en los análisis del PP la dimensión propiamente sociológica.

Enunciemos con claridad la trampa liberal, el chantaje cuidadosamente elaborado por el PP: *o bien* se hace un ilusorio análisis del poder como mero reflejo de estructuras sociales estratificadas, que además va preñado de un peligro autoritario, *o bien* nos enfocamos en investigar el comportamiento de diversos actores que entablan relaciones de poder empíricamente constatables en el marco de coaliciones contingentes. Y, en ese contexto, lo que a lo sumo se le puede ceder a la tradición sociológica es la incorporación de algunos elementos que nos permitan ubicar aquello que, por diversos motivos, es expulsado del campo visible de toma de decisiones y de juegos de poder, pero sin hacer alusión a ningún tipo de estructura social y su correspondiente complejidad en lo relativo al funcionamiento estratificado. Curiosamente, el PP pacta implícitamente una división del trabajo con la sociología, pero no con la tradición de la SE propiamente dicha, sino con las corrientes organicistas y estructural-funcionalistas: mientras el PP ignora la complejidad de las estructuras estratificadas, tales corrientes simplemente las "naturalizan". La trampa resulta ser doble. Lukes, por su parte, parece tomar atenta nota de la lección, y se percata de que el concepto clave en esta discusión es "conflicto", muy conectado, por demás, al de resistencia, ese mismo que Dahl prefirió ignorar o adoptar de manera invertida bajo la forma de "poder negativo" (impotencia de los posibles poderosos).

I.II. De la tradición occidental dominante a la concepción energética del poder

La tradición occidental dominante, así lo han puesto de manifiesto tanto Michel Foucault (2007) como Enrique Dussel (2006), ha tendido a concebir el poder como dominación. El poder implica-

ría entonces: 1) un foco originario del que emana el poder (Dios, el Pastor, el Rey, el *Paterfamilias*, etc.) y 2) quien sufre y queda sujetado a dicho poder (las criaturas, el rebaño, los súbditos, la mujer, los esclavos y los hijos, etc.). Se trata de un modelo monoteísta y afín a las sociedades patriarcales y monárquicas que, al igual que en el Génesis bíblico, *equiparan la palabra de quien manda con la ley misma*. De ahí que Foucault haya llamado a este modelo "jurídico-discursivo". En otras palabras, quien se encuentra en una posición de mando es quien es capaz de emitir un mandato (prohibir/permitir) y de ese modo instaurar un orden. En ausencia de mando, por consiguiente, hay an-arquía, es decir, desorden. Como es obvio, esta concepción del poder, que encuentra unas de sus primeras formulaciones no estrictamente religiosas en la *Política* de Aristóteles (2004) y en *La República* y *Las Leyes* de Platón (1999, 2000), proyecta como inevitables las jerarquías y convierte los actos de rebeldía en un atentado contra el orden mismo del mundo. La resistencia y el conflicto permanecen en las sombras teóricas y políticas, pues solo se las puede considerar como el espejo, la imagen invertida del Mando, la Ley y el Orden. Lastimosamente, buena parte de la tradición anarquista ha permanecido encerrada en esta concepción del poder, ya sea porque, como en el caso de ciertos anarco-individualistas insurreccionalistas, que bien podrían calificarse de nihilistas, invoca el desorden contra el orden, o porque proyecta al anarquismo mismo como el máximo exponente del orden, al estilo de Proudhon (1983). Ahora bien, en términos modernos la concepción del poder como dominación recibe un nuevo ímpetu con los conceptos de soberanía y autoridad de Jean Bodin (2006), Thomas Hobbes (2022) y, finalmente, Max Weber, hasta desembocar en las elaboradas versiones sociológicas de la SE o de la politología que recientemente ha empezado a posicionar el concepto de "autoritarismos subnacionales" (Gibson, 2006).

En lo absoluto pretendo homogenizar las perspectivas mencionadas atrás, pero lo que les da un aire de familia es su insistencia

en concebir al poder como una relación de mando y subordinación (dominación), en la que el mando impone y asegura la ley y el orden, y por tanto cuenta con un carácter inherentemente creativo, mientras que el dominado no solo carece de creatividad, sino que con su resistencia o rebeldía solo se muestra capaz de atentar contra el orden, o de constituir uno nuevo toda vez que pase a ocupar una posición de mando, a la manera de la dialéctica de clases popularizada por el marxismo-leninismo-maoísmo elaborado en el período estalinista de la Unión Soviética (Tse-Tung, 1967). El reto, entonces, radica en *liberar el conflicto y la resistencia, al tiempo que se los dota de un carácter creativo y no meramente destructivo*, pero para ello es necesario transformar por entero la imagen establecida del poder como sinónimo de dominación. Se aúna a este reto, además, el de no caer en la trampa liberal que nos obliga a tomar partido por un análisis en términos de una multiplicidad de relaciones de poder en juego o de estructuras sociales estratificadas. Aquí, una vez más, y como se había anunciado, la clave la tienen el conflicto y la resistencia. En realidad, como veremos, es un solo reto para el que ya existen algunas salidas.

La primera y más tentadora de ellas es la proporcionada por ciertos marxistas heterodoxos como Antonio Gramsci (1980), Nicos Poulantzas (1979) y Bob Jessop (2021). Si bien es cierto que en la obra de Marx el poder se presenta como dominación, y en especial como dominación de clase, también es verdad que fue Marx quien hizo de conceptos como contradicción, antagonismo y lucha de clases aspectos fundamentales para determinados análisis politológicos y sociológicos. Gracias a esto el poder no solo aparece bajo la forma dictatorial o de la dominación, sino también en su faceta de *correlación de fuerzas*, *potencia creativa* o *energía social*. De este modo, las estructuras sociales estratificadas se conciben como *formas terminales*, como efectos de fuerzas sociales en juego. Las fuerzas sociales poseen efectos constituyentes y destitu-

yentes. Hay quienes ven en esta salida una apuesta radicalmente democrática, pues se comprende a la multiplicidad de fuerzas en juego no solo como inherente a lo social, sino como productiva. Steven Lukes, aunque no pueda ser considerado un politólogo marxista, descubre en el corazón de la discusión politológica el problema del conflicto como imprescindible para renovar la imagen del poder e ir más allá de las gramáticas de la dominación, por lo que define al poder como conflicto de intereses,[4] sea abierto, encubierto o latente, e incorpora al análisis las dimensiones simbólicas/deseantes, institucionales y colectivas de la acción, a saber, algunos de los aportes más relevantes de la sociología.

Asimismo, tenemos a quienes imaginan complejos juegos interminables entre lo constituyente/instituyente y lo instituido (Negri, 1994; Lefort, 1999; Castoriadis, 2005; Laclau y Mouffe, 2010), a quienes intentan rehabilitar cierta idea de poder popular como un poder de base y creativo que presupone heterogeneidad y que se puede invocar cuando las instituciones demuestran cierre o fetichización (Arendt, 2006; Dussel, 2006), e incluso a quienes reniegan de la tradición fetichista del poder como dominación (poder-sobre) y prefieren aludir a espacios de anti-poder en los que es recuperado el poder-hacer, el obrar mismo de la existencia social (Holloway, 2005). Más aún, si nos remitimos a los albores de la modernidad encontraremos alternativas, republicanas o radicalmente democráticas, a la línea dominante en Occidente que va de Bodin a Weber, ese es el caso de, por ejemplo, Spinoza (2017) y Altusio (1990). En la sociología contamos actualmente también con una perspectiva como la de Pierre Bourdieu (2000), quien es conocido por sus conceptos de dominación y poder simbólicos, a través de los cuales pretende explicar el modo en el que la dominación es "suavizada", se "naturaliza" y hace aceptable por parte incluso de los dominados, pero quien resulta imprescindible también al mo-

4 "He definido el concepto de poder diciendo que *A* ejerce poder sobre *B* cuando *A* afecta a *B* de manera contraria a los intereses de *B*". (Lukes, 2007, pp. 32-33).

mento de considerar las diversas formas de dominación como *formas terminales* constituidas en campos de poder que componen el espacio social, es decir, en *campos de fuerzas* donde se ponen a jugar capitales sociales, simbólicos, culturales y económicos.

A estas alturas puede afirmarse con claridad que, si bien la SE es deudora de la concepción dominante del poder en la tradición occidental, el problema de la dominación ligada a las estructuras sociales estratificadas no es ilusorio o empíricamente imposible de constatar, como asegura el PP. Lo "ilusorio", o mejor, fetichista, es convertir las *formas terminales* en el origen del orden, en focos autofundados y, por consiguiente, eliminar el juego de fuerzas inherente a la existencia social. El poder, efectivamente, se expresa como dominación en estructuras sociales estratificadas, pero este es solo el rostro superficial de una multitud de juegos y enfrentamientos corpusculares entre fuerzas de todo tipo. El poder es mando y obediencia estratificados en las estructuras sociales, pero también, y sobre todo, *enérgeia*, fuerza o trabajo vivo. Los aportes antes mencionados, al profundizar en el tema del conflicto, la resistencia y la potencia creativa de la existencia social, han contribuido a transitar de la imagen clásica del poder como dominación (lo que Foucault denomina "modelo jurídico-discursivo") al poder considerado, en principio, como energía (modelo energético), en donde la exigencia radica en llevar a cabo una *analítica de las fuerzas*. No obstante, el modelo energético no ha logrado soltar las amarras de las concepciones dominantes del vínculo social, las cuales presuponen una suerte de esencia propiamente humana que convertiría a las energías sociales en una simple metáfora proveniente de las ciencias naturales, pero de ninguna manera equiparable con las energías o fuerzas de la naturaleza. El siguiente acápite mostrará que, contrario a lo que se piensa, la física contemporánea, en especial la mecánica cuántica, se encuentra transitando por un derrotero proyectado, en primera instancia, por la sociología en sus albores.

II. La sociología nunca ha sido humana: acerca del vínculo social

II.I. El punto de vista sociológico universal (Tarde)

Las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI han resquebrajado algunas de las principales dicotomías sobre las que se construyó la mayoría de ciencias o disciplinas modernas. Tal vez el temblor más fuerte fue aquel que sacudió la diferencia tajante entre lo social-humano y lo natural. Con esto en mente, resulta fructífero volver a algunas de las grandes disputas epistémico-ontológicas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX para comprobar que tal diferencia, aunque aparentemente sólida, tiene en realidad una existencia muy breve. Para esa época, en la que no se había asentado aún una distancia tan grande entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, Gabriel Tarde, en contraste con Émile Durkheim, uno de los llamados padres de la sociología moderna, se atrevía a postular la necesidad de un "punto de vista sociológico universal" (2006, p. 61), de acuerdo con el cual la sociedad no era una entidad distinta de la naturaleza, sino que, por el contrario, la realidad entera, tanto en los terrenos físico-químicos como en los biológicos y típicamente humanos, se organizaba formando distintos tipos de sociedades. A diferencia de Durkheim, quien equiparó lo social con lo humano y postuló que el objeto de la sociología era el "hecho social", es decir, entidades sociales que trascienden la mera sumatoria de individuos y los condicionan, para Tarde lo social es el efecto de un conjunto de "mónadas" que co-existen y se co-modifican constantemente y que no son solo humanas.

Según Tarde, todas las ciencias modernas, en sus desarrollos más interesantes, tendían a apuntar a unidades mínimas de análisis y los diferentes juegos que entre ellas se producen. Así, la biología se remitía a la célula (hoy podríamos hablar de los genes), la físi-

ca y química a los átomos y las moléculas (hoy podríamos hacer alusión a las partículas subatómicas) y la naciente sociología al "individuo social". La *vitalidad* de dichas unidades, su inevitable existencia relacional y lo que significa cada una de ellas hizo que Tarde pensara que era *la sociología la que constituía una suerte de ontología general para las demás ciencias, antes que un mero remedo de las ciencias naturales*. En contraste con Durkheim, el punto de partida de Tarde era la diferencia y, por lo tanto, el individuo, pero este último no podía percibirse como una entidad originaria y autofundada, al estilo del sujeto cartesiano-kantiano, sino que, en primer lugar, contenía dentro de sí infinitas fuerzas o mundos eventuales (aunque no irreales) y, en segundo lugar, era una entidad abierta a las demás entidades y en constante transformación.

Tarde recupera la monadología de Leibniz para conceptualizar su punto de vista sociológico universal, pero redefine parcialmente la idea de mónada al tiempo que hace compatible dicha idea con ciertas tendencias de las ciencias de su época. Son dos las diferencias más grandes que separan la monadología tardeana de la leibniziana: 1) Es bien sabido que, para Leibniz, cada mónada expresa la totalidad virtual[5] de la realidad, pero desde

5 El concepto de virtual, en su sentido más amplio e incluso etimológico (*virtus*), remite a la fuerza que es capaz de producir un efecto, *aunque el efecto no haya acontecido*. Todo ente puede ser considerado de modo virtual, pero eso no significa que se encuentre en potencia y deba pasar al acto, como en la filosofía de Aristóteles, sino que su existencia, ya del todo real, se presenta bajo la modalidad de la *fuerza*, es decir, de la *acción pura*, carente de sujetos y objetos constituidos. Lo virtual no se opone a lo real, pero no todo virtual se encuentra efectivamente actualizado. Henry Bergson es quizás uno de los filósofos que mejor ha teorizado lo virtual en relación con lo que denominaba Memoria. La Memoria no es la de un sujeto respecto a lo que fue, sino la Memoria de la realidad misma, y es comprendida como la coexistencia de todas las fuerzas o potencias y, por lo tanto, de todos los mundos virtuales. En *Memoria y vida* (textos escogidos por Gilles Deleuze), puede leerse lo siguiente: "[...] escogemos sin cesar, y sin cesar también abandonamos muchas cosas. El camino que recorremos en el tiempo está jalonado de despojos de todo cuanto comenzábamos a ser, de todo cuanto hubiéramos podido devenir. Pero la naturaleza, que dispone de un número incalculable de vidas, no se ve constreñida a tales sacrificios. Conserva las diversas tendencias que se han bifurcado al crecer" (2016, pp. 119-120).

una perspectiva específica. Las mónadas son elementos infinitesimales a partir de los cuales se componen realidades superiores perceptibles, pero si se han producido esas efectuaciones y no otras es debido a que una mente divina, en su omnisciencia, ha seleccionado los mejores mundos posibles. La monadología leibniziana implica, por ende, un aspecto trascendental y teleológico del que Tarde se alejó sin ambages. Para este último, si bien existen unidades infinitesimales, llámense mónadas o átomos, y si bien estos contienen la totalidad virtual, aun cuando solo efectúen una parte, las razones para el triunfo de unas realidades respecto a otras radica en el juego constante entre dos fuerzas primarias, creencia y deseo, que animan a cada mónada, además de la inteligencia colectiva que se genera cuando las mónadas interactúan. 2) A diferencia de Leibniz, las mónadas tardeanas no son entidades cerradas, sino abiertas a las demás, irreductiblemente sociales, tanto a través de sus cuerpos como de sus "espíritus", que incluyen las fuerzas primordiales antes mencionadas, pero también una suerte de mente universal que contiene ya a todos los posibles.

Consecuentemente, el átomo es definido como "un *medio universal* o aspirante al devenir, un universo en sí, no solamente, como lo quería Leibniz, un microcosmos, sino el cosmos por entero conquistado y absorbido por un solo ser" (2006, p. 49). Dicho de forma más simple: "En el fondo de cada cosa, hay cualquier cosa real o posible" (2006, p. 49). De acuerdo con Tarde, un elemento simple es tal solo desde una perspectiva particular, pues todo cuerpo se compone de infinidad de cuerpos y compone cuerpos mayores infinitos, como ya lo sugería en su momento Spinoza. Esos cuerpos, a su vez, se co-modifican y co-existen de

En adelante, cada vez que se haga referencia a lo virtual debe tenerse en cuenta esta precisión conceptual. De acuerdo con Deleuze (y Parnet, 1996), la fuerza, en sentido estricto, aparece en el tránsito entre el fondo virtual y su actualización. Lo cierto es que los campos de fuerzas no son una instancia final, sino que remiten a un fondo virtual inagotable, eso es lo que interesa para efectos del presente trabajo.

diversas maneras: "Esos elementos últimos en los que desemboca toda ciencia, el individuo social, la célula viviente, el átomo químico, no son últimos más que para la mirada de una ciencia particular. Ellos mismos son compuestos, nosotros lo sabemos, sin exceptuar incluso al átomo que, según la hipótesis de los átomos-remolinos de Thompson (...) sería un cúmulo arremolinado de elementos más simples" (2006, p. 28).[6] Concomitantemente, cada cuerpo es un compuesto de fuerzas y contiene ya a la totalidad de la realidad de modo virtual. Para Tarde la materia es espíritu y el espíritu es materia, de ahí que no se pueda hablar de teísmo, deísmo, ateísmo ni antiteísmo, sino de miriateísmo: "acabamos de ver que la ciencia, luego de haber pulverizado el universo, llega necesariamente a espiritualizar su polvo" (2006, p. 47). No atendemos a un antropomorfismo, sino a un psicomorfismo universal que conlleva "llenar los cuerpos vivientes de átomos espirituales o cuasi espirituales" (2006, p. 34). O, dicho en términos filosóficos tradicionales: "Sería en cierto modo albergar las ideas de Platón en los átomos de Epicuro, o más bien de Empédocles, puesto que, para creerle a Zeller, este último filósofo profesaba, parece, como Leibniz, la diversidad elemental" (2006, p. 91).

En opinión de Tarde "toda cosa es una sociedad" (2006, p. 51), pero la sociedad no es una totalidad durkheimiana fundante que se imponga sobre los individuos, opinión que parece derivarse de una suerte de platonismo aplicado a la sociología, sino el efecto de los juegos entre diferencias irreductibles. Sin lugar a dudas, para Tarde en el principio está la diferencia. Las diferencias, trátese de átomos, células o individuos sociales, tienden a la armonía, pero la armonía engendra nuevas diferencias que, a la postre, la desestructuran. En este contexto, ¿cómo

6 "El átomo más simple es un tipo material, un remolino, se nos dice, un ritmo vibratorio de un cierto género, algo infinitamente complicado bajo toda apariencia" (2006, p. 73).

se explica el lazo social? Cada diferencia, mónada o átomo, no necesariamente físico-químico, sino en el sentido del punto de vista sociológico universal, se encuentra lejos de ser idéntica a sí misma. La sociología tardeana no solo ubica la diferencia en el principio porque su punto de partida sea el individuo social, sino porque la individualidad es el efecto de un flujo imitativo o de repeticiones. A este respecto, tarde se inserta tanto en una vieja tradición materialista, inmanente y atomisma, como en una reivindicación del simulacro frente a la metafísica de lo Mismo. La estabilidad o armonía social procede de una invención atómica, o mejor, de un conjunto disperso de invenciones atómicas, que se tienden a propagar y llegan a ser imitadas, mas la invención misma es el efecto de la confluencia de corrientes imitativas: "cualquiera sea a la categoría que pertenece, la invención presenta siempre la característica de ser una intersección de rayos imitativos, una combinación original de imitaciones" (2011, p. 74). Nuevamente, este es un rasgo ontológico general, no meramente humano. Existen, pues, tres grandes formas de la repetición o imitación universal: la ondulación física, la generación biológica y la imitación que atraviesa al individuo social.

La sociología universal no se levanta sobre una metafísica del Ser, pero tampoco del devenir como contrario al Ser. Antes bien, se propone una lógica del tener o la posesión recíproca. Cada mónada, en la medida en que se encuentra impulsada por el deseo, es necesariamente ávida y tiende a propagarse e imponerse, y no solo a adaptarse o estabilizarse, aunque la fuerza que Tarde llama creencia o fe también la conduzca a esto. Pero no se trata de fuerzas contrapuestas y complementarias, sino de un *continuum*, lo cual explica que al *cogito ergo sum* cartesiano se le contraponga el "deseo, creo, luego tengo". *Los individuos sociales se tienen o poseen unos a otros, pero lo hacen a través de las fuerzas del deseo y la creencia, que tienden, respectivamente, a rebasar cualquier objeto*

y a fijarlo.[7] Esto ocurre, en términos generales, con las dinámicas ondulativas, generativas o imitativas, en las que la repetición, aunque produzca armonía, también engendra su propia diferencia. Así, desde el punto de vista de las fuerzas, atendemos a flujos imitativos que engendran todo el tiempo la diferencia (invención) y son engendrados por esta; mientras que desde el punto de vista de las mónadas, átomos o cuerpos de cualquier tipo, nos encontramos ante la aparición multisituada de "elementos-jefes", como el mismo Tarde los denomina, capaces de arrastrar siervos. A su vez, desde la óptica de lo virtual y sus eventuales actualizaciones, contamos con un fondo inconsciente que es el juego de fuerzas de los flujos imitativos, pero también con elementos que descuellan y arrastran súbditos para, a la postre, fenecer y volver al fondo virtual del que emergieron (elementos que pasan del fondo inconsciente a la conciencia, pero destinados a caer nuevamente en el abismo natal):

> Llamo conciencia, alma, espíritu, al triunfo pasajero de un elemento que sale, por un favor excepcional, de lo infinitesimal oscuro para dominar un pueblo de hermanos devenidos sus súbditos, los somete algún tiempo a su ley transmitida por sus predecesores y ligeramente modificada por él o marcada por su sello real; y llamo muerte al

7 Tarde ve en el deseo una *intención sin objeto definido*, por lo cual se distancia de la noción utilitarista de placer, asociada a la satisfacción de una necesidad. En contraste, la fe o creencia ya posee una convicción o idea, se halla direccionada: "Por la creencia el yo se distingue y distingue; por el deseo se modifica y modifica" (2015, p. 125). Mientras la creencia se asocia a la Idea, el deseo conlleva una cuasi-idea, un "espíritu libre", para decirlo en términos nietzscheanos. Por otra parte, aunque Tarde retoma la noción de deseo de la Voluntad schopenhaueriana, niega el carácter absoluto de esta última y añade la creencia. Existe, como es evidente, una afinidad inmensa entre la propuesta y el recorrido de Tarde y los de Nietzsche, pero no se puede considerar que el primero sea un imitador del segundo, no solo debido a su contemporaneidad, sino porque ambos fueron afectados por flujos schopenhauerianos, pero también (post)darwinianos y de otro tipo que produjeron dos y más focos inventivos. Dichos focos, en la actualidad, al parecer, han desatado nuevos flujos imitativos con el fin de actualizar mundos más que humanos. Este texto se inserta en ese flujo.

> destronamiento gradual y súbito, la abdicación voluntaria o forzada de este conquistador espiritual quien, despojado de todos sus Estados [...] entra en lo infinitesimal de donde ha partido, en lo infinitesimal natal (2006, p. 99).

II.II. La "inversión" sociológica de la tradición occidental (Simmel)

Otro referente de la sociología en sus albores fue Georg Simmel, quien no aporta un punto de vista sociológico universal, por lo que ha sido un poco más digerible para la sociología predominante en los siglos XX y XXI, pero, al igual que Tarde, supone un cuestionamiento de la metafísica de lo Mismo, tan arraigada en el pensamiento occidental, y, por tanto, de sus dos principales referentes: Platón y Aristóteles. Al igual que Tarde, Simmel se distancia del platonismo durkheimiano y toma como punto de partida lo que él mismo denomina "procesos microscópico-moleculares" (2014, p. 113). De esa manera, la sociología no puede prescindir de los individuos, aunque no son estos en sí mismos, ni su sumatoria, su objeto. Podría decirse que *en el trabajo de Simmel existen dos procesos de individuación*. El primero acontece cuando diversos intereses, impulsos o inclinaciones se anudan en un individuo. Sin embargo esas energías no se quedan allí, sino que se intercambian o entran en acción recíproca con las energías de otros individuos. Justo en ese momento es que se produce la socialización, la cual engendra formas concretas (*formas de socialización*) que a su vez producen individuos socializados (segundo proceso de individuación).[8] Ese intercambio mutuo de energías, acción recíproca o reciprocidad de influencias que da lugar a las formas de socialización es lo que estudia la sociología y, más aún, lo que

8 El individuo producto de una determinada forma de socialización resulta de una lectura no idealista del sujeto kantiano como portador de la objetividad. Por otro lado, podría decirse que estos dos procesos de individuación se refieren a lo que Deleuze (y Parnet, 1996) llama "singularidad" (individuo primero) e "individuo" (individuo segundo).

define la sociedad *sensu strictissimo*: "fuerzas, relaciones y formas por medio de las cuales los hombres se socializan" (2014, p. 106).

En este recorrido ya se ha producido la "inversión" tanto del platonismo como del aristotelismo, pues si bien Simmel afirma que las ciencias se ocupan de entes abstractos o ideales y de conceptos, las *formas de socialización* son abstracciones concretas. En cualquier caso, si Simmel se hubiese detenido allí no hubiera hecho otra cosa que trasladar a términos sociológicos la transición del ideal trascendente platónico al ideal o forma más inmanente aristotélico. No obstante, la "inversión" es doble: Simmel emplea los términos aristotélicos de forma y contenido, pero los pone a hablar el lenguaje de las fuerzas. En otras palabras, el de Simmel es una suerte de *hilemorfismo de las fuerzas*. Las formas de socialización tienen su respectivo contenido: los individuos, pero no se trata de los individuos del segundo proceso de individuación, a través del cual atendemos al individuo plenamente socializado (lo cual convertiría a Simmel en Durkheim), sino del individuo primero, a saber, considerado como *reservorio de fuerzas o energías*. Esto explica perfectamente la manera en la que el autor concibe la relación entre el yo y el tú. El yo suele percibir al tú desde su forma de socialización, pero eso no agota al tú por tres razones: primero, porque las formas de socialización nunca se reducen a una; segundo, porque las formas de socialización cambian en virtud de las energías sociales; y tercero, porque *existe una individuación irreductible a las formas de socialización*.

Simmel expresa una "inversión" sociológica de la tradición occidental tan feroz que incluso percibe en Nietzsche y Schopenhauer una actitud demasiado religiosa. Los *Problemas fundamentales de la filosofía* (2006), buen complemento de *Schopenhauer y Nietzsche* (1950), son un recorrido deconstructivo por la filosofía occidental que termina en el mencionado *hilemorfismo de las fuerzas*. Simmel no cesa de cuestionar las múltiples operaciones

mediante las cuales: 1) la acción se convierte en Ser y pasa a gobernar a la propia acción; 2) el "deber ser" implica al Ser objetivado; y 3) una cualidad de la existencia se proyecta como ideal. Tanto Schopenhauer como Nietzsche percibieron la existencia misma como pluralidad de fuerzas, pero dicha pluralidad terminó, una vez más, reducida al Uno cuando el primer autor caracteriza a la Voluntad como inquietud que todo lo consume o devora a su paso (lo que tiene como corolario un ideal moral ascético o pesimista), pero también cuando el segundo convierte a esa Voluntad en una Voluntad de Poder inherentemente afirmativa (ideal jubiloso y de la sobre-vida). En ese marco, Simmel opta por concebir a la existencia misma de un modo necesariamente histórico y perspectivista y destacar la pluralidad de fuerzas o energías que siempre subsisten como *resto* ante la unidad de cualquier postulado, incluso a los de Nietzsche y Schopenhauer:

> Tal vez ni nuestra acción, por una parte, ni nuestro concepto del mundo, por la otra, logran encerrar ambos postulados en un cuadro de conjunto; quizás debe siempre quedar un resto, no solo a cada postulado en sí, sino también a la unidad de ambos, que anhelábamos. Asunto de la fe, de la gracia, es cancelar ese resto (2006, p. 204).

Pese a que Simmel no va tan lejos como Tarde en el sentido de que carece de un punto de vista sociológico universal, sí se encarga de mostrar cómo la biología o la medicina han producido sus mejores avances cuando logran dar cuenta de las *tramas* de la vida. Esto contrasta con las tendencias dominantes en sociología, que se han "limitado a estudiar aquellos fenómenos sociales en donde las energías recíprocas de los individuos han cristalizado ya en unidades, ideales al menos" (2014, p. 112):

> [...] el concepto de la vida no progresó de veras mientras la ciencia lo consideró como un fenómeno unitario, de rea-

lidad inmediata. Solo cuando se investigaron los procesos singulares que se verifican en los organismos y cuya suma y trama constituye la vida; solo cuando se hubo reconocido que la vida no consiste más que en los fenómenos particulares que se dan en los órganos y células, y entre ellos, solo entonces adquirió una base firme la ciencia de la vida (2014, pp. 107-108).

Aparte de los organismos visibles que se imponen por su extensión y su importancia externa, existe un número inmenso de formas de relación y de acción entre los hombres que, en los casos particulares, parecen de mínima monta, pero que se ofrecen en cantidad incalculable y son las que producen la sociedad, tal como la conocemos, intercalándose entre las formaciones más amplias, oficiales, por decirlo así. Limitarse a estas últimas sería imitar la antigua medicina interna, que se dedicaba exclusivamente a los grandes órganos bien determinados: corazón, hígado, pulmón, estómago, etc., desdeñando los incontables tejidos que carecían de nombre popular o que eran desconocidos, pero sin los cuales jamás producirían un cuerpo vivo aquellos órganos mejor determinados (2014, p. 113)

Lo anterior conduce a Simmel a describir aquello que llama la sociedad en *status nascens*:

Constantemente se anuda, se desata y torna a anudarse la socialización entre los hombres, en un ir y venir continuo, que encadena a los individuos, aunque no llegue a formar organizaciones propiamente dichas. Se trata aquí de los procesos microscópico-moleculares que se ofrecen en el material humano, pero que constituyen el verdadero acontecer, que después se organiza o hipostasia en aquellas unidades y sistemas firmes, macroscópicos. Los

hombres se miran unos a otros, tienen celos mutuos, se escriben cartas, comen juntos, son simpáticos o antipáticos, aparte de todo interés apreciable; el agradecimiento producido por la prestación altruista posee el poder de un lazo irrompible, un hombre le pregunta al otro el camino, los hombres se visten y arreglan unos para otros, y todas estas y mil otras relaciones momentáneas o duraderas, conscientes o inconscientes, efímeras o fecundas, que se dan entre persona y persona, y de las cuales se entresacan arbitrariamente estos ejemplos, nos ligan incesantemente unos con otros. En cada momento se hilan hilos de este género, se abandonan, se vuelven a recoger, se sustituyen por otros, se entretejen por otros. *Estas son las acciones recíprocas que se producen entre los átomos de la sociedad.* Solo son asequibles al microscopio psicológico; pero engendran toda la resistencia y elasticidad, el abigarramiento y unidad de esta vida social, tan clara y tan enigmática.

[...] Cuanto sucede en el campo de los continuos contactos físicos y espirituales, las excitaciones mutuas al placer o al dolor, las conversaciones y los silencios, los intereses comunes antagónicos, es lo que determina que la sociedad sea irrompible; de ello dependen las fluctuaciones de su vida, en virtud de las cuales sus elementos ganan, pierden, se transforman incesantemente (2014. pp. 113-114 [cursiva añadida]).

La veta política de la labor deconstructiva simmeliana en este punto debería quedar al descubierto: la sociología no solo nos advierte de la existencia de formas de socialización y fetiches (como el dinero[9] o la forma-subordinación), sino que hace visibles las

9 Es bastante lo que queda por descubrir en una obra como *Filosofía del dinero* (2003), en la que Simmel concuerda con la idea marxiana de que el Capital, considerado como valor puro que se autoproduce y lo gobierna todo, es un efecto abstraído de fuerzas mundanas.

fuerzas que componen dichas formas, que las alteran al entrar en relaciones recíprocas diferentes y que se resisten a su eternización. Que el punto de partida sea una pluralidad irreductible de fuerzas anudadas en individuos igualmente irreductibles, que a su vez entran en múltiples tipos de acción recíproca, hace que siempre haya espacio para la resistencia y la aparición de nuevas formas de socialización. Lo anterior queda claro cuando Simmel aborda la forma-subordinación, ya que, si bien se enfoca en estudiar tres formas de subordinación —en las que el mando es ejercido por un solo individuo, por un grupo o por un poder objetivo (ideal o social, como Dios o la Constitución)—, toda forma de subordinación tiene su respectiva sociogénesis, es decir, todas remiten a acciones recíprocas o intercambios mutuos de energías en donde las diversas formas de subordinación constituyen tan solo una instancia terminal. En confrontación directa con Weber, Simmel percibe la dominación o el "poder dominador" como una forma sociológica extremadamente rudimentaria, pero incluso en esta ya existe una acción recíproca, pues "el hacer o padecer del otro, su estado positivo o negativo, aparecen al sujeto como producto de *su* propia voluntad" (2014, p. 206).

En otras palabras, la relación no es la de un sujeto con un objeto que modela a su voluntad, sino la de una acción que espera una reacción *como si* fuera el efecto de su voluntad pura. De esta manera, la idea de un poder dominador y una entidad absolutamente sometida constituye solo un efecto ideal tras la configuración de la forma de socialización; empero, en sentido estricto: "Aún en las relaciones de sumisión más opresoras y crueles subsiste siempre una cantidad considerable de libertad personal" (2014, p. 207). De hecho, Simmel lee la teoría contractualista de Hobbes como una versión jurídica que da cuenta de la acción recíproca en la génesis de la forma-subordinación, incluso en esa forma en la que todos se subordinan a un Uno proyectado como absoluto. Allí la relación de mando y obediencia no es sino un efecto de

una relación de fuerzas entre individuos que nunca pueden perder su libertad y que, por ende, siempre pueden constituir focos de resistencia o entrar en nuevas formas de socialización. Simmel parece recordarnos que ningún Leviatán logra superar nunca el hipotético estado de naturaleza hobbesiano. Sin embargo, al igual que Tarde, evita radicalizar su sociología y, paralelamente, queda comprometido con cierta política de corte liberal. Por supuesto, no se trata del liberalismo de los grandes contractualistas, sino de una revalorización de la multiplicidad en el contexto de las operaciones socializadoras. En Tarde el compromiso parece ir más lejos al afirmar que los procesos democratizadores reales permiten que lo mejor del individuo prevalezca y se generalice. Ahora bien, *en sendos casos existe una actitud favorable respecto a las dinámicas de competencia y lucha que caracterizan a las sociedades capitalistas modernas. Pareciera que el límite de la conceptualización es un límite eminentemente político.*

II.III. Una nueva política para una nueva ontología social (Landauer)

¿Cómo franquear el límite? Desde Marx y Engels existen intentos por mostrar la complicidad entre socialismo o comunismo y sociología. Ya en las *Tesis sobre Feuerbach* se puede notar el modo en el que Marx (2010) cuestiona la manera discreta y atomizada de concebir la sociedad (lo que allí denomina la "sociedad civil") y descubre un nuevo punto de vista: la humanidad socializada. Se trata de una trama en movimiento y plagada de contradicciones e incluso antagonismos y que no solo es la ontogénesis, para expresarlo con términos de Simmel, de fetiches como Dios padre y la Sagrada familia, sino de la forma familia en tanto tal, la cual, en virtud de las fuerzas que la componen se halla ya desgarrada desde dentro. Desde las *Tesis* la labor científico-crítica no solo radica en cuestionar las fuerzas obliteradas y las formas fetichizadas, sino de ubicarse en el terreno mismo de las fuerzas, posicionarse polí-

ticamente, y ya en el análisis contribuir a transformar la realidad, como reza la famosa onceava tesis. En otros términos, no existe conocimiento de la realidad que no contribuya a alterarla, sea para apuntalar ciertas dinámicas o para entrar en tensión con las mismas. En las *Tesis* el socialismo constituye tanto una ontología como una epistemología y una política. Este mismo procedimiento se puede verificar cuando Marx alude al individuo social, es decir, al proceso mediante el cual el individuo se configura como tal a través de un conjunto de fuerzas y relaciones, y cuando Marx y Engels, en *La ideología alemana*, definen el comunismo como "movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual" (1974). Hay, pues, una ontología socialista o comunista capaz de actualizar nuevos mundos, destituir los existentes e interpelar las idealizaciones fetichistas dominantes en la tradición occidental. A esto habría que añadirle el interés de Marx por los hallazgos científicos en torno a lo infinitesimal, como el estudio de las células en el ámbito de la biología, cuestión que lo acerca tanto a Simmel como a Tarde, aunque lo lleve en direcciones diferentes.

Como se apuntó al final del acápite I.II., a partir del trabajo de Marx, e insistiendo en los temas de las correlaciones de fuerza, las contradicciones, los antagonismos y las luchas de clases, se ha llegado a concebir el poder no simplemente como dominación de clase, sino, por lo menos parcialmente, desde un punto de vista energético. Sin embargo, la "humanidad socializada", y en general la ontología socialista o comunista, han quedado trabadas en la eterna discusión sobre las estructuras sociales y alrededor de la relación entre la infraestructura material y las estructuras jurídico-políticas. Esto se debe al hecho de que, en parte, Marx y Engels también entendían el hacer científico como aquel que se encuentra volcado a encontrar tendencias y constantes históricas, así se tratara de las tendencias que pueden conducir a la constitución de una sociedad socialista. Sin embargo, este énfasis provocó que la ontología socialista o comunista quedara paulati-

namente en el olvido y que los propios planteamientos de Marx y Engels se fueran osificando en las diversas corrientes marxistas de talante determinista y mecanicista. En contraste con esa deriva de la sociología, y del consecuente oscurecimiento de una política ligada a una ontología socialista o comunista, Gustav Landauer, teórico anarquista de finales del siglo XIX y comienzos del XX, toma como punto de partida no las energías recíprocas capaces de establecer formas de socialización (Simmel), ni la humanidad socializada que explica tanto la existencia como el resquebrajamiento de las formas sociales (Marx), sino *la revolución*.

Si el trabajo de Landauer resulta tan productivo es porque la revolución no queda obliterada ni por un conjunto de determinantes o condicionantes que la provocarían, ni por la evaluación de sus resultados. En el caso de Landauer se trata de dar cuenta de la revolución *per se*, liberándola de causas y fines. Ya que, como es posible entrever tanto en Simmel como en Marx, la ciencia se suele enfocar en las formas sociales y sus transformaciones (tendencia hipostasiada en Durkheim y Weber), pero tiende a dejar de lado las fuerzas y tramas relacionales, y más aún, el fondo virtual. Tarde, con sus concepciones de la mónada, la creencia y el deseo y las leyes de la imitación, se atreve a ir un poco más allá de Simmel y Marx, pero a riesgo de ser calificado de meramente metafísico. Estas polémicas conducen a Landauer a aseverar que, aunque la sociología fuera una ciencia, "la revolución continúa siendo, por peculiares motivos, irreductible al tratamiento científico" (1977, p. 21). Actualmente, pero ya desde Tarde y parcialmente desde Simmel y Marx, nos atreveríamos a decir que, efectivamente, la revolución se escapa de los marcos científicos habituales, pero no de las ciencias de lo infinitesimal, muy asociadas a lo que hoy es la física cuántica.

Al igual que Simmel y Tarde, y fuertemente influenciado por las filosofías de Eckhart, Goethe y Spinoza, Landauer se resiste a oponer materia y espíritu. Considera, por el contrario, que la

materia se encuentra desde siempre espiritualizada, no solo porque posee una inteligencia no teleológica ni antropomorfa, a la manera de una red neuronal, sino porque constituye el efecto de un juego de fuerzas que, finalmente, conduce a un fondo virtual del cual todo sale, al cual todo vuelve y que todo lo contiene, pero que no es idéntico a sí mismo, como en el caso de las metafísica de lo Mismo, cuyo principal representante sea quizás el neoplatonismo plotiniano. De ahí que Landauer considere al socialismo desde una óptica fundamentalmente ontológica y afirme: "el socialismo no es el invento de algo nuevo, sino el descubrimiento de algo que ya existe y se propaga" (1977, p. 141). Eso que se propaga es "el pueblo" y "sus individuos", es decir, una multiplicidad de singularidades cuya fuerza emerge desde un fondo inconsciente o virtual que contiene la totalidad de mundos posibles. Cada individuo es, como en Tarde, el universo entero (o la totalidad de universos posibles), y al tiempo un lugar de intercambio de sustancias, capaz de afectar y ser afectado por otros individuos. Esa es precisamente la complejidad negada por la modernidad política hobbesiana y liberal, que sublimó el espíritu de los individuos en el estado centralizador, los presentó como agujeros en este[10] o como meros efectos del orden político[11]:

> El hombre es intercambio de sustancias, y lo que más allá de esto lo cohesiona a él consigo mismo, o con sus antepasados (lo que es lo mismo), es una invisibilidad, un principio matriz, *conscientia et causa sui*, idea: el Arqueus, que se formó a sí mismo, a este microcosmos, a este espíritu universal. Por tanto, no hay ninguna diferencia ni desunión entre los antepasados, que soy yo, y los antepasados, los cuales tengo, y el mundo circundante, del cual procedo; ni

10 Esta es parte de la crítica nacionalsocialista de Carl Schmitt (1997) a la teoría del Estado de Hobbes.

11 Aquí hallamos, por ejemplo, la necesidad de incentivar el sentimiento de libertad sin desestructurar el orden sociopolítico presente en la obra de Alexis de Tocqueville (2014a, 2014b).

> entre los descendientes, que soy yo, y los descendientes, los cuales tengo, y el mundo circundante, al cual me torno. Hay empero una diferencia: entre yo y tú, como entre un mundo y otro. *Pero tú eres solamente mi diminuta partícula, y, sin embargo, eres, como yo, un mundo entero; y yo soy solamente tu diminuta partícula, y, sin embargo, como tú, un mundo entero.* Por ello es menester que, así como los astros están ligados por puentes de luz, los hombres lo estén por el espíritu, que es el amor. Este crea las *formas de la convivencia*, la familia, la grey, la nación (lenguaje, moral, arte), y crea, además, una nueva comunión *haciendo saltar las formas anquilosadas* y engendradas por el odio, la ceguera espiritual y la iniquidad (...) Afirmo que cada ser humano tiene tras sí un pasado de innumerables pueblos y de innumerables apogeos, de la más alta, altísima civilización (1977, pp. 38-39 [cursiva añadida]).

La revolución, entonces, significa el desquiciamiento y la disolución de ciertas formas de convivencia o formas sociales a través de la irrupción de individualidades que ya hacen parte de un pueblo por venir y que, en sí mismas, contienen mundos enteros. De todos modos, esta permanece irreductible a sus eventuales resultados:

> La revolución es un microcosmos: en un lapso increíblemente breve, con una concentración extraordinaria —porque el espíritu de los hombres estaba como comprimido y ahora se expande súbitamente—, es hecho realidad el mundo de lo posible, que como un fanal envía sus señales a través de los tiempos (1977, pp. 110-111).

> Una y otra vez se comprueba que el pueblo y los pensadores y poetas son como un barril de pólvora, cargado de espíritu y de fuerzas creadoras y destructivas. Y esto nos

> lleva a creer en la existencia de energías latentes, atesoradas, incluso cuando un pueblo ha caído en su más bajo nivel (1977, p. 147).

Como en Simmel y Tarde, Landauer reivindica un punto de vista psicológico, pero se trata de una psicología social generalizada, que Tarde denominaba "psicomorfismo universal". Con Landauer conquistamos por entero esa obliterada dimensión de la sociología que todos estos autores intentaron señalar al referirse a las cuestiones espirituales, pero donde el espíritu es absolutamente inmanente a las formas materiales e irreductiblemente social. La psicología social no es otra cosa que una microsociología, no porque se enfoque en individuos autofundados, sino porque, insistiendo en lo infinitesimal y en las unidades microscópicas (el átomo, la mónada, el individuo primero), descubre el basto continente de las fuerzas y, en última instancia, de lo virtual. Así, la microsociología, que en sus comienzos era denominada también psicología social, anticipa los temas ya clásicos de la física cuántica, la cual tiende cada vez más a espiritualizar la materia para comprender lo que ocurre en el mundo (sub)atómico. Sin embargo, la sociología, como lo puso de manifiesto Simmel en su momento, es macrosociología y microsociología. Las dos dimensiones resultan cruciales, no podemos hipostasiar la primera en detrimento de la segunda, ni estigmatizar como meramente falsa o aparente la primera, confundiendo la ontologización que envuelve el análisis microsociológico con una nueva metafísica de lo Mismo en lo que respecta a su más antigua expresión: la distinción entre el original y la copia. Ontológica, epistemológica y políticamente hablando, debe considerarse tanto el estable terreno de las formas como el escurridizo océano de las fuerzas, que en Landauer aparecía como una atención para con la topía[12] y la utopía:

12 "A este conglomerado general y amplio de la convivencia, en estado de relativa estabilidad, lo llamamos topía" (1977, p. 27).

La relativa estabilidad de la topía cambia gradualmente, hasta hallarse por último en un equilibrio inestable. Estas variaciones en la consistencia y estabilidad de la topía son producidas por la utopía. La utopía pertenece de suyo, no al reino de la convivencia, sino al de la vida individual. Por utopía entendemos un conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad. Estas son siempre heterogéneas y existen aisladamente, pero en cierto momento de la crisis se unen y organizan —bajo la forma de una embriaguez entusiasta— en una totalidad y en una forma de convivencia, esto es, en la tendencia a formar una topía" (1977, pp. 27-28).

Intervalo: microfísica, microsociología y deconstrucción de la tradición occidental

Las propuestas más innovadoras en el corazón de la física contemporánea ya eran una realidad abordable desde el punto de vista microsociológico o de la psicología social generalizada. El principio de superposición o decoherencia, de acuerdo con el cual, en el mundo cuántico, una "cosa" puede ser varias *al mismo tiempo* hasta que un conjunto de condiciones permita la efectuación de una realidad específica, ya era postulada mediante la idea del individuo como mónada de Tarde o del individuo como microcosmos de Landauer. Esto no es casualidad, es simplemente una deducción temprana del paso de lo infinitesimal o de las unidades microscópicas al de los campos energéticos o de fuerzas. Dicho de otro modo, la microsociología construyó tempranamente una compleja concepción propiamente cuántica del individuo a partir de la deconstrucción de las relaciones habituales entre cuerpo y espíritu en la filosofía occidental, pero, por lo menos en el caso de Simmel, tal apuesta se pensaba aplicable solo a la realidad humana. Hoy, cuando, como apuntaba Tarde, las ciencias no solo han pulverizado la materia sino procedido a su espiritualización,

el psicomorfismo generalizado ya no puede aparecer como un grosero antropomorfismo, sino todo lo contrario, como una vía importante en el deshacimiento del Hombre y la metafísica de lo Mismo que constituyen el pensamiento occidental.

Tomemos otro aspecto de la física cuántica contemporánea, la incertidumbre o indeterminación. Esta hace del conocimiento algo necesariamente an-exacto, pues, en el mundo cuántico, cada vez que intentamos determinar la velocidad de una partícula perdemos su posición, y viceversa, su carácter es inherentemente inestable, escurridizo, pero esto no se explica por la ausencia de instrumentos con mayor precisión, sino por el carácter constitutivamente indeterminado de lo cuántico. ¿No era acaso eso mismo a lo que se refería Simmel cuando afirmaba que el "tú" no puede ser absolutamente fijado, no solo porque ese "tú" está atravesado por varias formas de socialización que en sí mismas tienen un carácter cambiante, sino debido a que, en última instancia, la individuación primera es irreductible a las formas de socialización? O como apuntaba Landauer: el individuo y el pueblo son barriles cargados de pólvora, están cargados de espíritu y fuerzas creadoras y destructivas. Quizás hoy nos encontremos estancados en filosofías que parecen revolucionarias, como la crítica nietzscheana a la metafísica de lo Mismo y al sujeto cartesiano-kantiano, cuando ya para finales del siglo XIX y comienzos del XX había autores que iban un poco más allá de la hipótesis de lo "sobrehumano" (*Übermensch*), esa entidad "más que humana" no por superación lineal del Hombre moderno, sino debido al descubrimiento del carácter telúrico de todo individuo y de su genealogía energética.

Tampoco deberíamos esforzarnos por rechazar las mutuas transferencias y préstamos, o mejor, imitaciones e invenciones, para decirlo en lenguaje tardeano, entre sociología y física, pues es quizás esta última la que haya llegado relativamente tarde a viejas conclusiones sociológicas, con el inconveniente adicional de no

comprender aún lo suficiente la inteligencia y vitalidad no teleológicas que conlleva la espiritualización de la materia tras su pulverización. La "inversión del platonismo", como tema característico (explicitado o presupuesto) de las estrategias deconstructivas de raigambre nietzscheana, quizás esté obliterando una "inversión" más importante llevada a cabo por autores como Simmel, Tarde y Landauer a finales del siglo XIX y comienzos del XX, a saber, la de la tradición judeo-cristiana. En dicha tradición, el hálito divino, o *pneuma*, vivifica el polvo y, al amasarlo, le da orden y estabilidad al universo. Autores como Simmel, Landauer y Tarde, particularmente los dos últimos, se percataron rápidamente de que las ciencias mismas, en su movimiento deconstructivo de una tradición bifronte de la que son herederas (la metafísica platónica y judeo-cristiana), tienden no solo a pulverizar la materia al referirse a procesos y unidades microscópicas (la célula, los átomos, el individuo social), sino que, una vez pulverizada la materia, proceden a espiritualizarla. La física cuántica es precisamente la versión más reciente de dicho derrotero, que ya tenía un tramo recorrido en la naciente sociología decimonónica y de comienzos del siglo XX. Los átomos conducen a las partículas subatómicas, estas a los quarks, y estos, según las teorías de cuerdas (que parecen poder unificarse en una sola [Greene, 2006]), a filamentos de energía o fuerzas que en su vibración engendran las partículas y, con ellas, el cosmos. Pero esos filamentos no son el final, sino que nos conducen a lo que Guattari (2016) llamó el "universo infra-quark" (UIQ), que no es más que un campo virtual (diría Bergson) en el que todos los (mundos) posibles ya existen y son plenamente reales, aun cuando solo algunos de ellos se encuentren efectuados y siempre se efectúen de modos distintos. La "inversión" está consumada: toda materia es espíritu, es una realidad energética, pero también *nous*, pues los entramados de fuerzas danzarinas salen de un fondo virtual, que es como una gran mente divina que obra sin teleología alguna. Dios nunca estuvo por encima de nosotros, sino debajo, disperso en lo infinitamente microscópico. Quizás

de ahí se explique, a modo de anticipación o conjuración, que los mitos judeo-cristianos y platónicos no cesen de alejarnos de un infierno sub-terráneo o de una caverna aparentemente carente de luz. *Polvo eres y en polvo te convertirás.*

Los siguientes acápites estarán destinados a presentar, en esta línea, el que consideramos es el desarrollo más reciente y completo del campo de la "micropolitología". Se trata de la analítica del poder foucaultiana y sus tres dimensiones de análisis. Mostraremos el modo en el que Foucault, a través de su microfísica del poder, profundiza en la concepción energética del mismo y se distancia tanto del concepto de poder elaborado por Dahl en el corazón del PP, como del debate entre individuo y/o estructura, tal y como quedó parcialmente caracterizado en el enfrentamiento entre el PP y la SE al inicio del presente trabajo. Realizaremos una lectura de Foucault orientada a proponer, como ya lo venimos haciendo, materiales para una analítica del poder postantropocéntrica y postantropocénica, que a su vez se vale de la lectura que hace Deleuze de Foucault. Posteriormente intentaremos bosquejar el modo en el que la micropolitología da lugar a una concepción mucho más compleja de las estratificaciones sociales y es capaz de situarse críticamente frente a dos de los problemas claves de nuestra época en perspectiva global: la cuestión del Antropoceno y del antropocentrismo.

III. Hacia una analítica postantropocéntrica y postantropocénica del poder

III.I. De la microsociología a la micropolitología: macrofísica/microfísica del poder y las tres dimensiones de análisis

Foucault ha sido fuertemente criticado por definir el poder de modos muy disímiles, por exhibir una suerte de flexibilidad conceptual extrema. No obstante, es posible afirmar que hay dos

grandes paradigmas de aproximación al mismo que encuentran un punto de contacto en la idea de que el poder es "acciones sobre acciones". El primer paradigma, que permea trabajos como *Vigilar y castigar* (2002), *La voluntad de saber* (2007) y el curso *Defender la sociedad* (1997), es el que él mismo ha denominado bélico o estratégico, el cual se encuentra bastante influenciado por la concepción nietzscheana de *fuerza*. Allí el poder se comprende como una "situación estratégica compleja", o sea, como una multiplicidad de fuerzas en juego que operan en campos estratégicos y constituyen, al tiempo que rebasan, diversos dispositivos, técnicas y tecnologías, respecto a los cuales pueden adoptarse varios posicionamientos tácticos. La figuración preferida, en contraste con el imperante "modelo jurídico-discursivo", es la del campo de batalla o la guerra, y el principal oponente es Hobbes, de quien Foucault hace una lectura crítica. De otro lado, el segundo paradigma de aproximación al poder es el del gobierno, que Foucault define como "dirección de la conducta". Esta definición está íntimamente relacionada con la genealogía emprendida en torno al "poder pastoral" (Foucault, 1996) y a la redefinición del biopoder, la biopolítica y la anatomopolítica en términos de "gubernamentalidad" (Foucault, 1991).

Si asevero que ambos paradigmas hallan en la idea de "acciones sobre acciones" un vínculo importante es porque la dirección de la conducta se puede concebir como la transformación de una acción a partir de otra acción; empero, concomitantemente, la multiplicidad de fuerzas en juego, que configuran situaciones estratégicas complejas, también se pueden concebir como una pluralidad de acciones actuando sobre otras acciones. Aunque Foucault, en una línea nietzscheana, rechazó la "voluntad de sistema", por lo que cualquier pretensión de sistematicidad y coherencia absolutas serían cándidas, también cabe resaltar que él mismo intentó organizar retrospectivamente su trabajo en torno al poder. En una nutrida entrevista titulada *La ética del cuidado*

de sí como práctica de libertad (Foucault, 1994)[13] declara haber estado llevando a cabo análisis en terrenos distintos, pero a fin de cuentas conectados e indisociables. Concretamente, el poder se habría comprendido desde el punto de vista de 1) la dominación o los estados de dominación (lo cual se corresponde *parcialmente* con el antiguo "modelo jurídico-discursivo"); 2) las técnicas, tecnologías y dispositivos; y 3) la multiplicidad de fuerzas en juego que tienen lugar en campos estratégicos complejos definidos por ellas mismas.

Los tres terrenos anteriores no solo posibilitan hacer compatibles las diferentes definiciones de poder, sino que involucran una manera de vincular a la física clásica con la física cuántica desde un punto de vista estrictamente político. De ahí que sea clave la distinción y la articulación entre una macrofísica y una microfísica del poder, o como las denominan Deleuze y Guattari (2010), una macropolítica y una micropolítica. Los tres terrenos de análisis mencionados no serían nada diferente a modos de hacer referencia a grados de estratificación, cristalización, endurecimiento o formalización del poder, siendo: *(a)* el grado más bajo el de la multiplicidad de fuerzas en juego; *(b)* el intermedio, aquel que alude a dispositivos, técnicas y tecnologías; y, por último, *(c)* el más elevado, aquel que remite a las situaciones y estados de dominación. Así, la óptica microfísica tendería a destacar lo *informe* de una realidad dada (se privilegiaría entonces una concepción estrictamente energética o estratégica del poder), mientras que la mirada macrofísica tendería a destacar las grandes formas, formaciones y estratificaciones sociales.

En otros términos, desde un punto de vista macrológico una formación social está constituida por estratos, estamentos, castas o clases bien definidas, que al tiempo remiten a relaciones de man-

13 Esta entrevista fue realizada por Becker, Fornet-Betancourt y Gómez Muller, quien amablemente realizó el prefacio del presente libro.

do y subordinación claramente identificables. En contraste, esa misma formación social percibida micrológicamente comprendería las diversas posiciones como *inherentemente inestables* y a los estratos o cristalizaciones como *relativamente* fijados, siempre en *disputa.* El hecho de que el terreno de las técnicas, tecnologías y dispositivos sea analíticamente tan productivo se debe a que estos no remiten ni a lo puramente estratégico o informe, ni a lo puramente estratificado o formado. Si bien una técnica, tecnología o dispositivo orienta la conducta de determinado modo, es decir, posee cierta racionalidad (previsibilidad), tales aparatos o máquinas sociales pueden ser reorientados para fines no previstos, generando acciones inesperadas.

Las diversas técnicas, tecnologías y dispositivos de poder tienden a orientar la conducta, a gobernar, con fines estratégicos, pero dichos fines no se encuentran asegurados, como no se encuentra asegurado el funcionamiento maquínico en general. Esto hace que un enfoque como el foucaultiano tome distancia de conceptos de corte estructuralista o neoestructuralista, como aparatos ideológicos y represivos de Estado, tan importantes para autores como Althusser y Poulantzas, pero que, al mismo tiempo, marque distancia con la distinción gramsciana entre sociedad política y sociedad civil, en la que se presupone una concepción no maquínica sino, hasta cierto punto, meramente *instrumental* de la administración, las cárceles, las fuerzas armadas, los medios de comunicación, la escuela, etc. Esto se debe a que tanto en Gramsci como en Althusser y Poulantzas, pese a sus referencias a las correlaciones de fuerza y la lucha de clases, sigue primando una aproximación al poder como dominación (macrofísica).

En términos de orientación política, aunque no necesariamente conceptual, la distancia que separa a Foucault, Deleuze y Guattari de Gramsci, Althusser y Poultantzas, es en ciertos aspectos parecida a la que enfrentaba a Kropotkin con Lenin o a Bakunin

con Marx. Esto no quiere decir que Foucault se desentienda de la dimensión macrológica. De hecho, en diversos textos alude a la clásica dominación de clase. Más bien propende por una serie de prácticas políticas reticulares, rizomáticas o transversales, antes que arborescentes o jerárquicas (de arriba hacia abajo). Para que una revolución triunfe es necesario que esta sea acompañada de todo tipo de revoluciones micrológicas capaces de esparcir virus o hackear la racionalidad imperante de las máquinas sociales (técnicas, tecnologías y dispositivos). En otros términos, tal y como Foucault dijo hacia el final de su vida: los grandes procesos de liberación adelantados contra situaciones de dominación no bastan, resulta imprescindible llevar a cabo *prácticas de libertad* que se jueguen en los más variados terrenos de la vida cotidiana. De poco sirve una "revolución" si esta conserva e incluso intensifica la racionalidad dominante de las máquinas que hacen posible la reproducción de los grandes estados de dominación (poder pastoral, prisión, dispositivo de la sexualidad, etc.).

En una línea que difiere del abordaje foucaultiano, aunque con cierto aire de familia, Spinoza (2010) intuyó algo muy similar respecto a los procesos de transformación social cuando intentó explicar por qué Maquiavelo, un amante de la libertad y defensor de ideas republicanas, había escrito *El Príncipe*, texto que, por el contrario, tenía aparentemente un acento dictatorial. Spinoza argumenta, en una tradición de lectura que se reforzará con las interpretaciones de Gramsci (1980) y Althusser (2008), que Maquiavelo era consciente de que un cuerpo político monárquico no podía ser sustituido por uno republicano o democrático simplemente decapitando príncipes. Si las condiciones materiales no eran favorables, no solo la monarquía se restituiría rápidamente, sino incluso en formas más agresivas. Gramsci y Althusser afirman, siguiendo a Spinoza, que el príncipe de Maquiavelo es solo una forma *transitoria* y una instancia capaz de articular diversas fuerzas populares. En otras palabras, se trata de un príncipe de y

para las fuerzas populares, que finalmente sea capaz de dar lugar a un cuerpo político de carácter republicano o democrático. Esta idea ha sido, a su vez, recientemente renovada por Enrique Dussel (2006) a través del rescate de la noción de "poder obediencial", en el que quien manda lo hace obedeciendo a la expresión de las fuerzas populares: "mandar obedeciendo", no "mandar mandando" (como en la tradición que va de Bodin a Hobbes y Weber). Si bien estas interpretaciones pueden considerarse hermanadas con una defensa de la clásica dictadura del proletariado, en donde la dictadura tiene un sentido estrictamente romano, a saber, como régimen transitorio o meramente excepcional (sobre lo que autores como Agamben [2005, 2006] han expresado críticas certeras y acertadas —no olvidemos que la dictadura nacionalsocialista fue un momento de excepcionalidad que se prolongó indefinidamente en el tiempo, así como la dictadura soviética—), lo cierto es que Foucault revitaliza la percepción de que una revolución exitosa requiere de condiciones materiales suficientes, aunque estas condiciones no son las "condiciones objetivas" del marxismo clásico, sino unas condiciones micrológicas que remiten a victorias, *impasses* y reversiones en complejos campos estratégicos que atraviesan la vida entera.

Ahora bien, no puedo evitar mencionar que esta lectura de Foucault está profundamente mediada por Deleuze y Guattari. Pese a la visión retrospectiva del propio Foucault, es necesario precisar que sus diferentes definiciones de poder, aunque compatibles entre sí, son indisociable de sus análisis históricos. En una línea de trabajo ciertamente nietzscheana, Foucault se negó a proponer una teoría del poder, ya que una teoría no solo involucra una voluntad de sistema que siempre le fue ajena, sino que conlleva convertir al poder en mero *objeto* de saber. En la medida en que la compleja topología de las relaciones de fuerzas constituye una cuasiontología, objetivar el poder significa, en última instancia, violentar una realidad que se presupone dinámica e inconteni-

ble. Esto no significa que no pueda ser conocida, pero requiere instrumentos y modos de proceder distintos a los habitualmente desplegados por el hacer científico y filosófico. Es en este contexto que adquiere relevancia la diferencia entre una teoría y una "analítica". Las analíticas no se niegan a llevar a cabo conceptualizaciones, pero con el objetivo de evitar la objetivación se dan a la tarea de generar conceptos que expresen la historicidad misma del poder. Foucault (2007) apuntó de manera oportuna que si el modelo jurídico-discursivo había sido tan exitoso no era simplemente porque, al concentrarse en las *formas terminales*, se producía un efecto de enmascaramiento de una parte importante de su funcionamiento (el propiamente micrológico y la complejidad de las técnicas, tecnologías y dispositivos), sino, además, porque dicho modelo hace parte de una representación conveniente al Estado absolutista, que constituyó el corazón y primer esbozo de lo que luego serán los modernos Estados liberales, constitucionales y de derecho.

Abordar el poder de un modo exclusivamente jurídico-discursivo implica una suerte de pensamiento estatalizado que, al dejar en el olvido las técnicas, tecnologías y dispositivos, así como los campos estratégicos inmanentes a estos, contribuye a la reproducción de determinado estado de cosas, de manera análoga a lo que sucedió en los años posteriores a la Revolución de Octubre: en la medida en que no se llevaron a cabo prácticas políticas de intervención y análisis en terrenos diferentes a los de las grandes formas terminales, o toda vez que el análisis político se diluyó en el económico, las estructuras estratificadas del mundo capitalista se reconstruyeron rápidamente e incluso apuntalaron. Solo hasta las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado estallaron las "revoluciones moleculares", micrológicas, que se correspondían con una nueva concepción del poder capaz de disputar el viejo modelo jurídico-discursivo. Foucault se sitúa, por ende, en un contexto de luchas micrológicas que se corresponde con nuevos

conceptos de poder. No solo se trata de desarrollar análisis históricos del modo en el que el poder funciona, sino de que la historicidad constituye cada concepto como tal. Cabe añadir que la historicidad del poder no depende exclusivamente de un trabajo historiográfico o similar, aunque este haya sido el caso de Foucault; para llevar a cabo una analítica del poder basta con mostrar cómo el concepto responde a una situación histórica, no como reflejo o derivación de esta, sino de manera inmanente. *En nuestro caso, el punto de partida son las prácticas políticas y discusiones que ya se encuentran marcando con fuerza el nuevo siglo, a saber, aquellas que interpelan el antropocentrismo y que nos obligan a hablar sobre crisis ecológica y recomposición de fuerzas telúricas.* Es en tal escenario que adquiere sentido la necesidad de plantear una analítica del poder postantropocéntrica y postantropocénica, pero dicha tentativa requiere de una nueva conceptualización del poder que dé cuenta de la radical "no humanidad" de los juegos de fuerzas.

De lo anterior se desprende que ya no basta con tematizar el modelo jurídico-discursivo y contrastarlo con la concepción bélica o estratégica. Si el propósito es desarrollar una analítica postantropocéntrica y postantropocénica, debemos presentar el modelo bélico como un caso especial de una comprensión *energética* del poder que esté a la altura de los problemas ético-políticos de nuestros tiempos, y que, paralelamente, sea compatible con la irrupción de fuerzas telúricas no humanas. Necesitamos nuevos conceptos dada una nueva historicidad. Deleuze intuyó la situación actual, podría decirse incluso que, en muchos sentidos, se anticipó a los principales problemas globales del siglo XXI, por lo que su lectura de Foucault, que, como suele suceder en su caso, configura activamente su propia filosofía, resulta sumamente productiva e incluso reveladora. En opinión de Deleuze, la microfísica foucaultiana debe tomarse al pie de la letra: como una física cuántica de las dinámicas sociales o una microsociología

política (a la manera de Tarde y Simmel). Aquí lo "atómico", "molecular" o "corpuscular" no puede interpretarse como sinónimo de lo diminuto, por el contrario, la microfísica establece una diferencia de naturaleza y no de escala. El átomo no es lo diminuto e indivisible, sino, como lo ilustra la física contemporánea, un campo de fuerzas. La microfísica, más que un campo de batalla es un terreno cuántico, habitado por campos energéticos (*quanta*) "más que humanos". La diferencia de naturaleza que establece la microfísica respecto a la macrofísica (espacio de la física clásica) es la misma que separa a los juegos de fuerzas del mundo de las formas. Toda materia formada, cristalizada o estratificada es al tiempo energía, pero el mundo energético, cuántico, no puede ser analizado con los conceptos de la física clásica.

Para efectos de explicitar dicha diferencia de naturaleza resulta oportuno traer a colación nuevamente la concepción del poder del PP, en particular la de Dahl, y confrontarla con esta lectura cuántica de Foucault, mediada por Deleuze. Tal recorrido no solo hará posible diferenciar con detalle el abordaje microfísico del pluralista, sino que nos permitirá empezar a caracterizar la analítica postantropocéntrica y postantropocénica. En *The concept of power*, Dahl (1957) hace referencia a lo que allí denomina las "propiedades del poder", que son los requisitos para que una relación de poder efectivamente lo sea. En ese texto los conceptos de poder e influencia son sinónimos, ejercer poder y tener influencia sobre alguien es absolutamente equivalente. Las propiedades del poder o requisitos para su existencia son los siguientes: 1) debe existir un retraso temporal desde la acción del actor A y la del actor B; 2) la conexión debe ser explícita; y 3) el cambio en la conducta de B debe ser exitoso, es decir, conforme a la voluntad de A. Estas propiedades tienen el mérito de dar cuenta del poder como una *relación*, pero una relación entre seres humanos concretos con voluntad. La aproximación de Dahl, pese a ser un avance respecto a las comprensiones clásicas del poder como mera dominación o

capacidad fetichizada, continúa presa tanto del humanismo tradicional como de la física clásica de Galileo y Newton.

El humanismo se expresa en dos instancias fundamentales. Por una parte, los seres humanos no son el efecto de las fuerzas sociales, su existencia queda presupuesta como la de las bolas en una mesa de billar que al chocar unas con otras cambian de dirección. Por otro lado, la voluntad consciente es fundamental para saber si ha habido una relación exitosa, ya que si B cambia de conducta, pero no conforme a lo previsto por A, *no hay relación de poder* o, a lo sumo, "poder negativo", como pusimos de manifiesto al comienzo de este texto. Respecto a la física clásica, el mismo Dahl asevera que piensa el poder en analogía con la noción de inercia de Galileo.[14] En otras palabras, al igual que sucede con los cuerpos de la física, los actores de Dahl manifiestan una conducta estable a menos de que una fuerza proveniente de otros actores los afecte. El problema, para efectos de la elaboración de una analítica postantropocéntrica y postantropocénica, radica en que la fuerza queda supeditada a actores con voluntad consciente que establecen nexos causales evidentes entre sí. Ahora bien, podría pensarse que, a partir del artículo seminal de 1957, Dahl se esforzó por complejizar un poco más su concepto de poder, pero ocurrió todo lo contrario. En las tres primeras ediciones de su conocido manual de ciencia política *Modern Political Analysis* (1963, 1970, 1976a) adopta una preferencia por el concepto de influencia y convierte al poder en un caso de influencia en el que el cambio en la conducta de B se produce presuponiendo un fondo coercitivo. La coerción o coacción *stricto sensu* es solo un caso

14 "Este modo de pensar la influencia [el poder es tratado aquí como un tipo de influencia] es análogo al concepto de fuerza de la mecánica. En la mecánica, el objeto A ejerce una fuerza sobre el objeto B si A produce un cambio en la velocidad de B. La famosa ley de la inercia de Galileo postula que un cuerpo en movimiento dejado a su suerte se moverá con una velocidad uniforme en una misma y única dirección. Cualquier cambio en la velocidad de un cuerpo, entonces, indica la presencia de una fuerza, y el tamaño de la fuerza es proporcional al tamaño del cambio en la velocidad" (Dahl, 1976b, pp. 19-20).

especial de poder en el que las opciones de acción se reducen drásticamente para B. Esto significa un retroceso monumental, ya que las fuerzas no solo quedan atrapadas por la causalidad simple de la mecánica clásica y la voluntad consciente del humanismo moderno, sino que ahora el campo de juego de dichas fuerzas se simplifica al extremo al suponer un fondo coercitivo.

En últimas, ese fondo coercitivo, que Dahl hereda parcialmente de Weber (de quien pretendía distanciarse en un primer momento) y de Laswell y Kaplan (1968), guarda conexión directa con la tendencia politológica, creciente con el tiempo, de pensar el poder en tanto sinónimo de toma de decisiones vinculantes, es decir, en un terreno en el que unos actores afectan a otros y que tiene como telón de fondo la pretensión del monopolio de la violencia por parte del Estado y, consecuentemente, de su capacidad para imponer penas y hacer cumplir las decisiones. Adicionalmente, Dahl presupone, aparte del poder, dos tipos de influencia que son totalmente coherentes con su perspectiva humanista moderna: persuasión racional (de corte kantiana) y manipulativa. La persuasión no es poder porque no presupone un fondo coercitivo, pero es influencia ya que por la vía persuasiva puede haber un cambio exitoso en la conducta de un actor B luego de la acción de A. Sin embargo, ese cambio, que a menudo se lee como la toma de una decisión, se puede producir con base en argumentaciones falaces y mentiras (manipulación), o proporcionando información no sesgada y a través del adecuado uso de la lógica (racionalidad). Asimismo, contamos con la inducción como uno de los términos de influencia que no descansa ni en la manipulación ni en la racionalidad, sino que simplemente modifica la naturaleza de las alternativas para hacerlas más atractivas. Finalmente, el mundo de los comportamientos sostenidos en el tiempo, sin nexos causales tan individualizables o evidentes, queda subteorizado bajo la etiqueta conductista de "control entrenado", mostrando la apatía de Dahl por los principales aportes de la tradición sociológica.

Confundir la concepción relacional del poder característica del PP con una microfísica del poder significa no haber comprendido las diferencias *de naturaleza* entre lo macro y lo micro, que no se reducen en absoluto a una cuestión de escala. Como bien apuntó Deleuze (2014) en su momento, lo micro o molecular no es lo diminuto, sino lo informe o no estratificado. De ahí que Deleuze pueda llegar a oponer conceptualmente, en su lectura de Foucault, estrategias y estratos. Esto no significa que la microfísica sea imposible de abordar, pero sí que posee dinámicas diferentes a la del mundo molar, macro o estratificado. Es respecto a este último que funcionan ciertos análisis en términos del poder como dominación y las relaciones causales. De hecho, podría llegar a afirmarse que *pese al énfasis del PP en las relaciones entre individuos y su rechazo al análisis de estructuras sociales estratificadas, su aproximación es fundamentalmente molar o macrológica*, pues: 1) los nexos causales responden a la mecánica clásica de Galileo y Newton y 2) los individuos (con voluntad consciente) son focos autofundados, presupuestos, lo cual enmascara absolutamente las prácticas de individuación. Como resultado de lo anterior, las fuerzas están atrapadas en el medianamente predecible terreno de los *entes formados o constituidos*. En contraste, lo que una microfísica del poder propone es liberar la fuerza del mundo de los entes formados o constituidos (por lo menos en el nivel puramente conceptual), ir más allá de las relaciones estrictamente causales y explicar cómo *en* los campos de fuerzas se cristalizan o endurecen diversos sujetos, pero también diversas técnicas, tecnologías, dispositivos y saberes que guardan relación con tales sujetos. *La diferencia entre macrofísica y microfísica del poder no solo muestra la sutil continuidad entre PP y SE, ya que ambos se encontrarían construyendo marcos macrofísicos, sino que permite superar la eterna tensión entre individuo y estructura, tan característica de los debates sociológicos, y entre sociología y ciencia política.*

Tomemos como punto de partida la lectura deleuzeana de los dispositivos disciplinarios para precisar aún más las diferencias de naturaleza entra macrofísica y microfísica. De acuerdo con Deleuze, los diversos dispositivos disciplinarios (la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital, la familia burguesa y la prisión) son expresiones cristalizadas de un mismo campo de fuerzas o "diagrama de poder" informe: diagrama disciplinario. Que los anteriores dispositivos tengan dinámicas tan similares se explica porque todos ellos proceden[15] de un mismo campo de poder, esa es justamente su *genealogía*. No es casual que *acciones* como "formar una fila" y "tomar distancia" tengan lugar tanto en la escuela como en la prisión, sin que, por supuesto, al nivel de las formas, un estudiante se confunda con un preso. No obstante, *al nivel micro o molecular, de las fuerzas "liberadas" de toda forma, el estudiante en efecto es un preso*. No se trata de una analogía, sino de una identidad que implica multiplicidad. Las fuerzas del diagrama disciplinario ya contienen, de modo *virtual*, al preso, al estudiante, pero también al hijo, al soldado y al paciente. Cuando aludimos al diagrama de poder disciplinario liberado de toda forma entendemos que se trata de un campo virtual, de posibles absolutamente reales, o de acciones en relación con otras acciones no atribuibles aún a ningún sujeto en particular.[16] El proceso de individuación que da lugar a

15 La diferencia de naturaleza entre macro y micropolítica obliga a releer los conceptos de *procedencia* y *emergencia* planteados por Foucault (2014) en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, así como en general sus conceptualizaciones en torno a la arqueología, la genealogía y la actitud crítica. Por el momento basta apuntar que la arqueología se encuentra dirigida al análisis de las formas, mientras que la genealogía se enfoca en el modo en el que las fuerzas constituyen y trans-forman el mundo de lo formado. La actitud crítica consiste en poner en juego la propia vida al ubicarse en el *entre* o los *bordes* del mundo de las formas.

16 Deleuze señala que el diagrama es abstracto sin ser general y virtual sin ser irreal: "[El diagrama] es no estratificado. Es inestable. Es difuso. Está en perpetua mutación. (...) es abstracto sin ser general. En efecto varía, no es general porque varía con las coordenadas de espacio-tiempo. Lo hemos visto. Y si quisiera resumir todo, diría que de cierta manera –pero será preciso intentar comprender– es virtual. Pero así como decía que es abstracto sin ser general, diría que es virtual sin ser irreal, es virtual sin ser ficticio. ¿Por qué el diagrama es virtual? Porque está hecho de pequeñas emergencias, micro-emergencias, de pequeñas emergencias y desvanecimientos.

la forma-estudiante tiene lugar en el marco del dispositivo escuela o forma-escuela, pero dichas formas son solo algunas de las múltiples efectuaciones del campo de fuerzas informe, que, aunque informe, ya se encuentra organizado de ciertos modos. En el diagrama, entonces, no contamos solo con múltiples dispositivos y sujetos en existencia virtual, sino con un conjunto de acciones, igualmente virtuales, potencialmente efectuadas por esos sujetos a través de dispositivos concretos. El diagrama disciplinario dice: ¡formad!, ¡haced fila!, sin sujeto ni objeto aprehensible, mientras que macrológicamente podemos verificar el modo en el que un estudiante concreto o un preso específico son formados y forman filas a través de dispositivos puntuales como la forma-escuela o la forma-prisión.

En este punto, toda eventual confusión entre Dahl y Foucault debe haber sido despejada. No solo porque ya han quedado establecidas las diferencias de naturaleza entre los abordajes macrofísicos y microfísicos, sino porque lo que significa "relación de poder" en términos microfísicos difiere radicalmente de la óptica del PP. En la dimensión micropolítica "relación de poder" no es "relación entre individuos formados", pero tampoco "relación causal", en analogía con las ideas de inercia y fuerza de la física clásica. Desde el punto de vista micropolítico, la eventual resistencia de un preso en la cárcel puede tener resultados inesperados sobre las acciones de un estudiante en la escuela, ya que ambas formas implican de modo inmanente un mismo campo de fuerzas o campo estratégico, ese que Deleuze denominó "diagrama disci-

A cada instante se recompone, lo que se dibujaba en él se desvanece en favor de otra cosa, en favor de otra relación de fuerza" (2014, pp. 115-116). Los diagramas son singularidades efímeras, pero al mismo tiempo eternas, ya que se sitúan en el lugar en el que las fuerzas no se han endurecido en estratos, pero ya han emergido del fondo psicofísico en el que todos los posibles existen. Los diagramas están compuestos de destellos energéticos (siempre plurales) que son como las chispas de una mente universal no teleológica y, por lo tanto, constituyen el origen (ontogénesis que es heterogénesis) de eventuales formas actualizadas. Es preciso recordar que lo virtual remite al universo de todos los posibles, pero solo a condición de no oponer lo posible a lo real. Se trata de posibles absolutamente reales, mas no actualizados.

plinario". Lo anterior no significa que los clásicos nexos causales entre entes formados sean falsos, pero son solo una expresión de las dinámicas de poder, a saber, la macrológica. Los análisis micropolíticos deben tener en cuenta el modo en el que las acciones de un actor pueden incidir en las de otro actor instantáneamente, así esté a años luz de distancia, pues los efectos de unas acciones sobre otras acciones remiten a una compleja diagramática no estratificada (entrelazamiento cuántico). Esto explica fácilmente el modo en el que diferentes resistencias, surgidas en los puntos más disímiles, se pueden llegar a encadenar, anudar y terminar produciendo un gran acontecimiento revolucionario sin que exista ningún programa político dado de antemano ni cabeza rectora, pero también explica cómo determinadas fuerzas "hacen sistema" y terminan por endurecer aún más ciertos estratos.

III.II. De las estrategias a los estratos: ¿Antropoceno o estrato aloplástico?

Los "diagramas de poder" deleuzeanos o campos de fuerzas funcionan no por casualidad como los "objetos" cuánticos en la física contemporánea. Desde el punto de vista microfísico, un ente puede ser muchos al mismo tiempo (el-estudiante-que-ya-es-el-preso-que-ya-es-el-soldado-que-ya-es...), esto significa que aplica el principio de superposición o decoherencia (a menudo popularizado a través del experimento mental del "gato de Schrödinger", en el que el gato se encuentra *virtualmente* vivo y muerto a la vez). Por otro lado, los campos de fuerzas son inherentemente inestables, lo que se ajusta al principio de incertidumbre o indeterminación, de acuerdo con el cual no es posible conocer con exactitud, al tiempo, la velocidad y la posición de un "objeto" cuántico. Finalmente, como se apuntó al final del anterior acápite, los campos de fuerzas no se rigen por la causalidad clásica, tan importante para la física de Galileo y Newton, lo cual explica que "objetos" cuánticos a años luz de

distancia se puedan afectar *instantáneamente* entre sí, cuestión que se corresponde con el principio de entrelazamiento cuántico. Esto explica que las acciones de un preso puedan tener repercusiones *inmediatas* sobre las de un estudiante o un soldado. Microfísicamente nos encontramos ante juegos de acciones sobre acciones irreductibles a nexos causales y altamente indeterminados en sus efectos. Los campos de fuerzas no se rigen, pues, por la óptica científica que imperó en la modernidad occidental. Existe una modernidad subterránea, alternativa, que conecta a autores como Tarde, Simmel y Landauer, y que se prolonga hasta autores como Foucault, Deleuze y Guattari,[17] pero que solo hasta hoy puede empezar a convertirse en paradigmática debido a las transformaciones en el propio corazón de la física y a propósito de la crisis del antropocentrismo y del humanismo, que es asimismo una crisis de las ciencias sociales, las humanidades y de la brecha que las delimita respecto a las ciencias naturales.

Ahora bien, si los "diagramas de poder" o campos de fuerzas no funcionan por casualidad como los "objetos" cuánticos de la física contemporánea, no se debe solamente a que esta última tienda a converger con la modernidad subterránea de autores como Tarde, Simmel y Landauer, cual líneas que convergen para el esbozo de un nuevo paradigma en tiempos de crisis del antropocentrismo, el humanismo y sus modos de conocer. Si los campos de fuerzas de los que venimos hablando funcionan como los "ob-

17 Aquí debería incluirse también el excepcional trabajo de Fernand Deligny, quien hace alusión a los campos de fuerzas a través de la figuración de lo arácnido, con sus redes y "líneas de errancia". Lo arácnido se encuentra íntimamente ligado, como en Landauer y Tarde, a un fondo virtual: "Lógicamente, la especie humana es la heredera de todas las especies más allá de las especies animales o vegetales, de las nubes que emanan de los espacios interestelares que han contribuido en cierta medida a hacer de los océanos fuentes de lo que llamamos vida. En el ser humano apareció este acento un tanto marcado de la conciencia de ser, lo cual no resuelve en nada el revoltijo totalmente disparatado de esta herencia que nos incumbe. Por lo que me concierne y respecto a remontar el curso de la creación, yo me detengo en la araña, mientras que muchos no van mucho más allá de su abuelo" (2015, p. 19).

jetos" cuánticos de la física contemporánea es también porque, *literalmente, hablamos de realidades en las que lo humano y lo no humano, así como los diversos estratos de lo real, entran en un punto de indiscernimiento.* Los diversos campos o diagramas hacen parte de lo que Deleuze denominó el gran diagrama oceánico o gran "máquina abstracta":

> El afuera de los estratos es el diagrama oceánico. Es el diagrama oceánico que no cesa de bracear [*brasser*][18] las relaciones de fuerzas. Eso es el afuera de los estratos, eso es el elemento no-estratificado. Es el elemento estratégico mundial. La estrategia mundial en el sentido de que no solo los hombres tienen una estrategia. No importa qué cosas: las partículas, los electrones, todos los campos de fuerzas. Lo que define una estrategia es un campo de fuerzas, sea o no humano" (2014, p. 82).

Así, "un diagrama de poder no hace ninguna apelación a la forma-hombre, aun si la presupone. Debe enunciarse por entero en términos de afectos y de relaciones de fuerzas" (2014, p. 105). Lo anterior nos lleva a la conclusión de que las diversas formaciones sociales estratificadas, con sus respectivas estructuras, remiten al tiempo, de manera *inmanente*, a complejos campos de fuerzas inhumanos o "más que humanos":

> Toda formación social remite a un diagrama o a varios diagramas. Por una razón muy simple: todos los diagramas son inestables y fluidos, mientras que las formaciones sociales están en equilibrio relativo. No hay sociedad que no remita a una microfísica del poder. Por tanto, entre los estratos hay diagramas por todas partes (2014, p. 90).

18 La traducción del verbo francés *brasser* por *bracear* no es correcta: *brasser* significa mezclar y remover, y *bracear* es mover los brazos, nadar. Agradezco a Alfredo Gómez Muller haber señalado este pequeño error lingüístico.

Esta nueva comprensión de lo que compone una formación social y de lo social en general, muy cercana a la que ya prefiguraba Tarde a finales del siglo XIX, ha sido útil en nuestro propio trabajo con el fin de ampliar los análisis foucaultianos en torno a las sociedades disciplinarias o de normalización y su tránsito hacia lo que Deleuze (2005) denominó "sociedades de control". En nuestro caso (Ávila, 2017, 2019), hemos examinado el modo en el que los clásicos dispositivos disciplinarios (escuela, cuartel, fábrica, entre otros) se encuentran íntimamente relacionados con dispositivos como las granjas industriales, los zoológicos y los bioterios, los cuales producen diversos animales para variados fines (animales domésticos, animales salvajes y animales de laboratorio). Esto no solo es posible gracias a la concepción tardeana de sociedad, que tiene un marcado carácter postantropocéntrico, sino a que el campo de fuerzas que Deleuze, siguiendo a Foucault, denominó "diagrama disciplinario" resulta radicalmente inhumano o más que humano. Se trata de fuerzas o acciones que no presuponen una forma humana, sino que se cristalizan o endurecen en diversos dispositivos y formas humanas y animales. De lo anterior se despenden tres consecuencias. En primer lugar, y en consonancia con el principio de superposición o decoherencia, el preso no es solo ya un estudiante (y un soldado y un enfermo y...), sino también una rata de laboratorio, un ternero y un oso polar. En segundo lugar, solo así podemos comprender la radicalidad y literalidad de la siguiente expresión de Deleuze y Guattari: "Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa. La agonía de una rata o la ejecución de un ternero permanecen presentes en el pensamiento, no por piedad, sino como zona de intercambio entre el hombre y el animal en la que algo de uno pasa al otro" (1994, p. 111). La política deleuzo-guattariana de los devenires, en particular del "devenir-animal", adquiere mayor consistencia cuando somos capaces de reubicar nuestras virtualidades animales a través de formas y dispositivos específicos. La mi-

cropolítica debe considerar no solo las fuerzas o acciones que se corresponden con formas-humanas, sino también las que se corresponden con las formas-animales y, consecuentemente, mostrarse sensible a lo humano en lo animal y lo animal en lo humano. A nivel diagramático, nunca hemos sido (solamente) humanos. Esto explica que las acciones humanas puedan encadenarse o resonar de diversas maneras con las acciones o fuerzas animales, según la lógica del entrelazamiento cuántico o lo que Guattari denominó una política transversal.

Por último, al nivel de las formaciones sociales estratificadas, resulta urgente reconocer que las estructuras involucran actantes humanos y no humanos (lo cual incluye no solo a los diversos tipos de animales). Siempre hablamos de ensamblajes de formas variopintas con su respectiva complejidad informe inmanente, así algunas formas destaquen lo humano y otras lo animal, lo vegetal o lo mineral (como la forma-plantación o la forma-reserva natural, entre muchas otras). Piénsese, por ejemplo, en la forma-familia o en el dispositivo que es la familia en su sentido moderno dominante. Tal dispositivo a su vez implica una serie de formas humanas como el padre, la madre y el hijo o la hija, pero también podría considerarse allí la forma-mascota o animal de compañía, por no mencionar la disposición arquitectónica, los discursos y los diversos objetos que se encuentran ensamblados con los actantes humanos y no humanos mencionados. Ahora piénsese en cómo algo similar sucede en los demás dispositivos y, por último, refiérase los dispositivos en su conjunto a los campos de fuerzas y a cómo dichos campos apuntalan o desdibujan lo que ocurre al nivel macropolítico o cristalizado. Tenemos, pues, una nueva (micro)política para una nueva (micro)sociología. Es peligroso, sin embargo, diluir los estratos en los campos estratégicos, y quizás más peligroso aún obliterar a estos últimos y solo captar lo que ocurre en los estratos (lo cual conduce directamente al modelo jurídico-discursivo del poder).

Una analítica del poder postantropocéntrica tendrá que enfrentarse a la difícil tarea de hacer alusión a ensamblajes de actantes humanos y no humanos en formaciones sociales estratificadas concretas, pero también a algunos de sus campos de fuerzas inmanentes. Por supuesto, *que dichos campos sean inmanentes significa que las formas siempre se encuentran en proceso de formación, nunca son absolutas. Lo anterior explica el auge de lo performativo más allá del lenguaje. Concebir la realidad como performativa, o por lo menos el mundo de lo óntico, es consecuencia de considerar que las formas son inmanentes a las fuerzas, aun cuando filosóficamente podamos llevar a cabo distinciones de naturaleza entre macrofísica y microfísica.* Dicho esto, evitar diluir los estratos en los campos de fuerzas plantea el reto de bosquejar los grandes estratos que componen lo real. Deleuze y Guattari (2010) hablaron, por lo menos, de tres grandes estratos: el físico-químico, el orgánico y el aloplástico o antropomorfo. Estos estratos no deben pensarse de manera sucesiva y piramidal, sino como endurecimientos de los campos de fuerzas inhumanos o más que humanos que, aunque posean dinámicas diferentes, existen siempre entrecruzados y en ensamblajes de formas específicos. Consideremos, por ejemplo, el dispositivo zoológico. Este es ya una forma que involucra actantes humanos y no humanos, pero donde se destaca la (re)producción de una forma-animal que es el "animal salvaje". Empero, allí, además, tenemos cuerpos compuestos por los elementos característicos de los grandes estratos de lo real: moléculas, células, bacterias, virus, genes, lenguaje, técnica, etc. Todo está entrelazado, pero no todo es lo mismo desde el punto de vista macrofísico.

Esta discusión está a la orden del día en tiempos en los que se habla del Antropoceno: una nueva época geológica en la que los seres humanos se habrían convertido en fuerza telúrica. En concreto, el concepto de Antropoceno fue popularizado por los científicos Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer a partir de la

publicación de un artículo en el año 2000.[19] Allí se afirma que los seres humanos se han convertido en una fuerza geológica especialmente desde finales del siglo XVIII, con la invención de la máquina de vapor (revolución industrial) y la creciente importancia de la técnica y la ciencia. El Antropoceno sería, literalmente, una nueva época de la Tierra que habría empezado ya a suceder al Holoceno, iniciado este unos diez o doce mil años atrás. En otras palabras, los impactos de los seres humanos sobre la Tierra en su conjunto habrían sido de tal magnitud que inaugurarían una nueva época en la historia de la Tierra misma. Por supuesto, la propuesta de Crutzen y Stoermer, que espera ser formalmente reconocida por la Comisión Internacional de Estratigrafía, trasluce además una preocupación por el cambio climático global, ya que la fuerza telúrica en la que ha devenido la humanidad se relaciona con la acidificación de los océanos, el deterioro de la capa de ozono por la emisión de gases de efecto invernadero, las modificaciones en la superficie de la Tierra debido a las actividades agropecuarias y, en particular, el uso de técnicas de producción a gran escala, fertilizantes y pesticidas, la extinción masiva de especies animales y vegetales, la deforestación, el uso de armas y energía nuclear con sus respectivos impactos ecosistémicos, entre muchas otras transformaciones.

Según Crutzen y Stoermer, las transformaciones geológicas antropogénicas son irreversibles. Sin embargo, la anterior afirma-

19 En sentido estricto, el concepto de Antropoceno fue acuñado por Eugene Stoermer a comienzos de la década de 1980, pero fue popularizado tanto por una conferencia impartida en el 2000 por Paul Crutzen como por el artículo al que se hace referencia, publicado por ambos autores durante ese mismo año. Otro referente importante es el libro *Global warming: understanding the forecast*, de Andrew Revkin (1992), quien empleó el concepto de Antroceno con la misma finalidad, aunque con desatino etimológico, pues la forma correcta del prefijo es "antropo". En cualquier caso, Revkin es uno de los grandes defensores actuales del reconocimiento científico formal del Antropoceno como nueva época geológica. Por otra parte, Valentí Rull (2018) apunta que en 1922 el geólogo ruso Alexei Pavlov se refirió a un Antropógeno, traducido al español como Antropoceno. A Pavlov volveremos por otros motivos.

ción no constituye una fatalidad, a menos de que, en sus propios términos, se exacerbe el saqueo de los recursos naturales a través de tecnologías primitivas, acontezca una nueva era del hielo, ocurra un impacto de un asteroide similar al que desencadenó la quinta extinción masiva de especies (que prácticamente acabó con los dinosaurios) o se desate una guerra nuclear.[20] Valiéndose del concepto de Noosfera elaborado por Vernadsky, Le Roy y De Chardin,[21] que algunos consideran como un antecedente del de Antropoceno, Crutzen y Stoermer asumen que más allá de la biosfera, se ha constituido ya una inmensa red cerebral y tecnocientífica, parcialmente superpuesta con lo que se conoce como "sociedad de la información", la cual puede imprimirle una reorientación al Antropoceno con el objetivo de producir alternativas de vida sustentables. En el artículo no aparece muy bien definida la Noosfera ni se explicita su relación con el Antropoceno, pero lo importante es que su introducción marca dos ambivalencias. En primer lugar, la tensión entre catastrofismo y tecnopositividad; en segundo lugar, la tensión entre hacer del ser humano una fuerza más de la tierra y resituar al ser humano como una fuerza excepcional entre todos los seres vivos.[22]

En términos generales, los debates en torno al Antropoceno ponen de manifiesto por lo menos cinco temas fundamentales: 1) la experiencia de un cambio global; 2) la disputa por un futuro que se da por sentado, ya que el Antropoceno sería una nueva época que hasta ahora estaría empezando pero que se percibe como irreversible; 3) la disputa por el diseño de la Tierra misma y cómo

20 También se hace alusión a una enorme erupción volcánica o a una pandemia agresiva inesperada, pero ambas cuestiones se perciben como poco previsibles.

21 El texto *El fenómeno humano*, de Teilhard De Chardin (1984), tiene un papel significativo respecto a varios de los temas examinados en el presente trabajo, pero una consideración rigurosa, por cuestiones de extensión, escapa en estos momentos de nuestro alcance.

22 Vale resaltar que la complejidad de las discusiones libradas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades en torno a la modernidad, la razón instrumental, la tecno-ciencia y la racionalización/industrialización son ignoradas casi totalmente por Crutzen y Stoermer.

en esos diseños se redefinen las oportunidades de vida y muerte para diversos existentes; 4) la politización abierta de la ciencia, puesto que es prácticamente imposible hablar del Antropoceno sin mínimamente posicionarse respecto al cambio ambiental global y la industrialización; y 5) los embates que están sufriendo con fuerza las dicotomías humano/naturaleza y artificial/natural, así como la división del conocimiento en ciencias sociales y ciencias naturales.[23/24] Aquí consideramos que una analítica del poder postantropocéntrica como la que se delineó atrás, donde se incorpora en tanto punto de partida la tardeana perspectiva sociológica universal, puede intervenir de manera decisiva en cada uno de esos temas.

Ahora bien, el problema es que los cinco aspectos permanecen presos en tres definiciones del Antropoceno y cuatro narrativas señaladas por Hamilton, Bonneuil y Gemenne (2015). El Antropoceno se ha considerado como: 1) una nueva época geológica potencial (a espera de su reconocimiento estratigráfico formal); 2) un cambio en el sistema Tierra, donde la tierra constituye una

23 Hamilton, Bonneuil y Gemenne destacan dos aspectos: 1) el hecho de que los seres humanos sean considerados una fuerza telúrica capaz de transformar el funcionamiento del sistema Tierra; y 2) la idea de que los habitantes del planeta nos hallamos experimentando cambios ambientales globales en pocas décadas, a una escala y velocidad inusitadas. Esto los lleva a asegurar que el Antropoceno significa un nuevo régimen de existencia de la Tierra y una nueva condición humana. También añaden que, desde la Biblia hasta Buffon, la historia humana estuvo ligada a la historia de la Tierra misma, cuestión que, aunque en términos diferentes, parece estar volviendo a suceder. Asimismo, apuntan que las ciencias sociales y las ciencias naturales se institucionalizaron en un mundo en el que el ser humano y la naturaleza tendían a dividirse de forma tajante. La naturaleza se empezó a percibir como muerta o desencantada (para emplear la famosa expresión weberiana), lo que hizo la realidad calculable en su conjunto. La naturaleza fue externalizada en el sentido no solo de que se la concibió como externa a lo propiamente humano, sino que hubo un ocultamiento de todas las "externalidades" ambientales negativas producidas por el funcionamiento habitual de las sociedades humanas y su racionalidad instrumental.

24 Dipesh Chakrabarty (2015) asevera que las discusiones en torno al Antropoceno hacen que la historia natural y la historia social converjan en una gran geo-historia, que la naturaleza no puede seguir siendo considerada el mero suelo sobre el que se desarrolla la historia humana y que la sociedad no es meramente humana.

entidad total, desde el núcleo hasta la atmósfera "en un estado incesante de flujo comandado por la energía y los ciclos de la materia" (2015, p. 2 [traducción propia]), por lo que se requiere un nuevo modo de pensar, el concurso de varias ciencias y las evidencias no solo se buscan en los estratos rocosos (como en el caso de la estratigrafía); y 3) una época umbral que marca un cambio en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, en las que las dinámicas humanas y no humanas no pueden ser consideradas como dominios separados y completamente distintos. Respecto a las narrativas, los autores aluden a: 1) la naturalista, que es la de los propios Crutzen y Stoermer; 2) la post-naturaleza, en la que el Antropoceno se convierte en un motivo para desdibujar los límites entre lo humano y lo natural; 3) la eco-catastrofista, en la que el Antropoceno se convierte en un motivo para hacer alusión a la crisis ecológica global y sus efectos prácticamente irreversibles; y 4) la eco-marxista, en donde se aprovecha para señalar que el Antropoceno ha sido siempre, en realidad, un Capitaloceno, puesto que es a través del establecimiento de relaciones de poder y producción capitalistas *en* la trama de la vida que se ha desatado una transformación de escala geológica (por ende, la nueva época no puede remitir a la humanidad en abstracto).

La analítica del poder postantropocéntrica, en su consideración de los estratos físico-químico, orgánico y aloplástico o antropomorfo como cruzados y superpuestos, se aleja de la definición típicamente geológica del Antropoceno como nueva época potencial a la espera de ser ratificada por la burocracia estratigráfica. Desde nuestro punto de vista, es inconveniente considerar a la Tierra como un gran aparato de medición que marca el tiempo de manera lineal (Parikka, 2015a, 2015b), de acuerdo con el cual la Tierra misma se podría definir como irreversiblemente humana en su conjunto. Esta postura solo ratifica la antigua visión prometeica y judeo-cristiana que sitúa al ser humano como un pequeño

dios, capaz de rediseñar el planeta en su conjunto y hacer de este un mero reflejo suyo. En ese sentido, Antonio Stoppani, geólogo y sacerdote italiano, es un claro antecedente de Crutzen y Stoermer. Stoppani acuñó en su *Curso de geología* de 1873 el concepto de Antropozoico o Era del Hombre para referirse al modo en el que el ser humano habría empezado a inaugurar una nuera era geológica. En su narrativa, el ser humano es caracterizado como inherentemente invasor y dominante, un ímpetu posibilitado por su espíritu o inteligencia. Para Stoppani el Antropozoico se podría remontar incluso hasta el paleolítico, dado que es cuando su espíritu se exterioriza a través de la técnica, construyendo con el tiempo grandes obras de ingeniería, territorios cultivados, minería, modificaciones atmosféricas, desecamiento de lagunas, entre otras actividades de las que ya habría registros estratigráficos. Sin lugar a dudas, se trata de una postura absolutamente antropocéntrica que, además, marcó el modo hoy dominante de comprensión del Antropoceno.

En lo que Stoppani denominaba Antropozoico ya aparecía la necesidad de producir un concepto fundamentalmente para el futuro (un futuro irreversiblemente humano), antes que aplicable al pasado, ya se buscaba la validación científica geológica y ya se ligaban los tiempos de la Tierra a las modernas narrativas del Progreso, en las cuales el Hombre, dado su espíritu excepcional, sinigual en la Creación, pues es hecho a imagen y semejanza de Dios, resulta capaz de remodelar la Tierra entera y de trascender la penosa naturaleza. No es casual que para esa misma época explotaran los estudios en torno a la domesticación, que se extienden, bajo la lógica del Progreso, hasta la domesticación de la Tierra misma. De hecho, Stoppani no se encontraba solo en su empresa, Joseph LeConte, un médico y geólogo estadounidense, acuñó el concepto de Psicozoico con objetivos similares a los del italiano. Por otra parte, es cierto que el relato de Stoppani tuvo contendientes. Alexei Pavlov, geólogo ruso al

que hicimos referencia en un anterior pie de página, se percató de la carga onto-teológica de apuestas como la de Stoppani y, al teorizar su Antropógeno, incluyó a todo el género homo (como el homo erectus y el homo habilis), integrando en sus razonamientos una perspectiva evolutiva desligada abiertamente del creacionismo o de sus resonancias en las diversas versiones del excepcionalismo humano. Para Pavlov el ser humano era, ante todo, un primate más. Sin embargo, el Antropógeno de Pavlov continúa preso de una apreciación demasiado lineal de la historia y de la evolución en sí misma, así se remonte al género homo. El problema radica en que el punto de vista es necesariamente el de un ente que se sitúa, en algún punto de la evolución, por encima de los demás vivientes y de la Tierra entera, y que por ello posibilita que esta última entre en una nueva época o era geológica. En contraste, la segunda definición del Antropoceno, que destaca el cambio en el sistema Tierra, tiene el mérito de que asume la perspectiva de la Tierra misma en tanto sistema vivo, diferenciado y en constante cambio, pero aun así continúa viendo en los seres humanos fuerzas telúricas definitivas.

Creemos que la clave para liberar la discusión del Antropoceno de sus escollos antropocéntricos radica en la adopción de una tardeana perspectiva sociológica universal en relación con la tematización deleuzo-guattariana de los estratos físico-químico, orgánico y aloplástico o antropomorfo. Si bien debemos adoptar, como punto de partida, la óptica de la Tierra, esta debe considerarse, antes que nada, en sus dimensiones informes y virtuales en general, o como Deleuze y Guattari decían, en tanto Gran Animal o inmenso Cuerpo sin Órganos (CsO). La Tierra es *physis* y *nous* en sus dimensiones infinitesimales e infinitas. La Tierra es el mismísimo fondo virtual del cual todo emerge y al cual todo retorna. Pero la Tierra también es un gran organismo estratificado, del cual conocemos, *por lo menos*, tres estratos en los que operan y "sobre" los que se producen los diversos

entes.[25] Se ha llegado a cierta profundidad en el conocimiento de los estratos físico-químico y orgánico, este último caracterizado por la aparición de los nucleótidos, los aminoácidos y todos los juegos endosimbióticos y de simbiogénesis (Margulis y Sagan, 1995), pero poco se ha dicho alrededor de lo que Deleuze y Guattari denominaron estrato aloplástico o antropomorfo. Este estrato, que es un espesamiento o endurecimiento del cuerpo de la Tierra, no tiene un origen antrópico, sino, en primer término, virtual, pero más específicamente posee un origen en lo que de virtual e informe había ya en los estratos físico-químico y orgánico, sin que por ello sea superior a tales estratos, como a veces parece descubrirse en la narrativa aún demasiado cristiana de Teilhard De Chardin.

El estrato aloplástico es también conocido como antropomorfo porque aparenta ser muy humano, *pero son más bien los humanos los que pertenecen a tal estrato, no a la inversa.* Adicionalmente, no solo los humanos se *forman* en este estrato, aunque ellos le sean característicos. El estrato aloplástico es un fenómeno de espesamiento de la Tierra en el que se desatan fuerzas inusitadas ya presentes de manera virtual en las moléculas, los cristales y los organismos biológicamente vivos en general. Estas fuerzas se actualizan, mínimamente, en dos dimensiones: el lenguaje y la técnica, pero, si se sigue la argumentación, se podrá constatar que no estamos reconstruyendo una narrativa mítica de los orígenes del Hombre, sino dando cuenta de la *mundanidad* a través de la cual se forman entes que tradicionalmente llamamos humanos. Allí, en primera instancia, ya se ha imprimido un giro absoluto respecto a las discusiones habituales del Antropoceno. Adicionalmente, el estrato aloplástico recibe dicho nombre en virtud de

25 Nótese que la Tierra, sea como CsO informe o como gran organismo estratificado, no se reduce al planeta Tierra, aunque lo incluye. *Deleuze y Guattari poseen el mérito de hacernos entrar en un pensamiento no esférico ni meramente localista (donde lo local, ahora, es el planeta llamado Tierra).*

que, a través de sus componentes lingüísticos y técnicos, en principio impersonales, es decir, propios del estrato y no de ningún ente en particular, el estrato es capaz de modificarse a sí mismo y modificar el medio. Hoy, a través de estudios pioneros como los de Jane Goodall, u otros enfocados en animales como los cuervos, sabemos que no solo los humanos son capaces de valerse de la técnica. Lo que indica esto es que dichos vivientes, considerados en relaciones concretas, poseen componentes aloplásticos y no solo orgánicos y físico-químicos. Pero a su vez podría pensarse en seres de silicio, seres de otros planetas o híbridos (cyborgs) con componentes típicamente aloplásticos como la técnica y el lenguaje. El lenguaje y la técnica no fueron creados pasivamente por los seres humanos, emergieron de la Tierra misma, en una orgía cósmica o heterogenética, y engendraron las realidades que reconocemos hoy como humanas, pero no solo esas realidades. Tanto la técnica como el lenguaje son modos de existencia en sí mismos y no tienen como propietarios ni únicos inquilinos a los humanos.

Como se puede constatar, este punto de partida, que a su vez implica una analítica del poder postantropocéntrica y su consecuente perspectiva sociológica universal, nos obliga a pensar un poco más allá del planeta Tierra y de la visión esférica del universo que los griegos nos legaron, pero ese ir más allá del planeta se produce a través de un hundimiento en la Tierra, de un enlodamiento en el océano de las fuerzas que constituyen y rebasan el cosmos organizado. *El estrato aloplástico, partiendo de una analítica del poder postantropocéntrica, nos dirige hacia una concepción postantropocénica, a saber, que se sitúa no "después de", sino "más allá" de los relatos y las definiciones del Antropoceno. ¿Y por qué no?, nuestra apuesta puede llegar a ser útil para reconsiderar las relaciones con los conocidos terrícolas y con eventuales seres de silicio, cyborgs y de otros planetas.* No podemos saber quién habrá de venir a nuestro encuentro, o con quién nos vayamos a encon-

trar, pero sí podemos redefinir nuestros encuentros presentes y asegurar que venga quien venga, lo hará desde las *entrañas* de la Tierra, desde sus fuerzas y sus estratos. Esa es tal vez la perenne y única revelación que este trabajo puede aportar. A partir de aquí, lo artificial no solo resulta enteramente "natural"; además, en principio, es *inhumano*. Lo humano no es sino el cruce históricamente preciso de componentes físico-químicos, orgánicos y aloplásticos, y es producido en formaciones sociales donde no todos los actantes son humanos. No obstante, en el estrato aloplástico acontecen fenómenos de espesamiento que dan lugar a nuevos estratos o subestratos. Podrían considerarse, por ejemplo, el estrato patriarcal y, posteriormente, el patriarcado capitalista (o capitaloceno) como nuevas dinámicas de endurecimiento. El problema de expresiones aloplásticas como el patriarcado capitalista (que, en cualquier caso, continúa entreverado con los estratos físico-químico y orgánico) no residiría en la técnica y el lenguaje *per se*, sino en el efecto devastador —por lo menos para diversos existentes— de determinados arreglos de la técnica y el lenguaje, y de su relación tal vez excesivamente "entrópica" con lo físico-químico y lo orgánico (Stiegler, 2018).[26] De esto, por supuesto, han estado hablando diversas corrientes ecologistas hace décadas, profundizar en ello rebasa los límites del presente texto.

Estoy de acuerdo en que las discusiones en torno al Antropoceno señalan una serie de eventos límite (Haraway, 2015, 2016), todos conectados con la conocida crisis ecológica, pero considero incorrecto colocar a un ser humano abstracto en el centro de esos debates y, peor aún, oponer el lenguaje/técnica a la "naturaleza", siendo la solución un supuesto retorno anarcoprimitivista a la "naturaleza" (Zerzan, 2001) o una artificialización o domes-

26 Nuestra intención es integrar o poner en diálogo estos materiales para una analítica del poder postantropocéntrica y postantropocénica con propuestas como la del faloceno (LaDanta LasCanta, 2017), el tecnoceno (Hornborg, 2015) o el capitaloceno (Moore, 2015, 2016), pese a que la integración o el diálogo obligaría a redefinir aspectos importantes de cada una de ellas.

ticación de la "naturaleza" entera (Asafu-Adjaye et al, 2015). En primer lugar, la era nuclear, que a veces se señala como fecha de inicio para el Antropoceno, nos presenta los potenciales destructivos de diversos componentes aloplásticos, pero también su poder transformador y parcial "retorno" a las fuerzas mismas que caracterizan a la Tierra como inmenso CsO. Las bombas atómicas, obtenidas a partir del bombardeo de átomos de uranio o plutonio con neutrones (fisión), como es sabido, pueden remodelar parcialmente la Tierra, pero lo hacen en la medida en que el lenguaje y la técnica desatan fuerzas inusitadas (energía). Elementos como el uranio, o elementos transuránicos como el plutonio o el neptunio, además de, en el caso de estos dos últimos, ser producidos de manera artificial (herederos insignes del estrato aloplástico), son elementos típicamente radiactivos. Se trata de elementos que irradian energía y esta, al igual que toda la energía del universo, puede, literalmente, trans-*formar* o producir cambios de *forma* en los cuerpos afectados.[27] Las mutaciones en los organismos biológicamente vivos se sitúan aquí como efectos de fuerzas desatadas por componentes que tienen una procedencia eminentemente aloplástica. Pareciera entonces que lo aloplástico, particularmente en el estado al que ciertas formaciones sociales lo han llevado, es capaz de liberar fuerzas a la espera de nuevas actualizaciones (¿un cuarto estrato o quizás muchos más?, ¿quizás existan ya y no los hayamos podido percibir?, ¿quizás hayan aparecido y desaparecido, y se encuentren a la espera de próximas resurrecciones desde su fondo virtual, aunque con cuerpos diferentes?). Lo cierto es que todo el tema nuclear e informático, aloplástico por antonomasia, pero no limitado a tal estrato ni a lo humano, al "disolver" lo óntico en flujos de energía o información capaces de remodelarlo todo (o por lo menos esa es su promesa), no nos debe hacer pensar en el Hombre como creación excepcional de un Dios al que ha asesinado y le ha arrebatado su

27 El filme *Annihilation* (Garland, 2018), basado en la novela homónima de Jeff VanderMeer (2014), es particularmente indicativo a este respecto.

poder creador/destructor, sino en las fuerzas que anidan en cada estrato y a las cuales todos los actantes nos debemos.

Concuerdo con Haraway (2016), eterna adversaria y compañera de viaje, en que el problema es cómo componer mejores mundos donde se redefinan las oportunidades de vida y muerte para los distintos "holoentes" (entes-que-existen-con-otros-entes a través de complejas redes arácnidas). También concuerdo con ella en que dar cuenta del mundo implica alterarlo (en esa medida, toda ciencia es ciencia ficción; los hechos no están simplemente dados y prestos a ser descubiertos, sino que son, literalmente, hechos, es decir, fabricados, resultado de un proceso de co-construcción). Esto es así no solo porque, como apunta Karen Barad (2007), tengamos una epistemología afín a los principios de la física cuántica, en la que no hay nunca una observación pasiva y descorporizada, sino porque, repitámoslo, la consecuencia directa de la inmanencia entre fuerzas y formas es la constante formación de las formas o su eventual trans-formación, en la que participa activamente nuestro conocimiento producido (problema de la performatividad). Es cierto, en consecuencia, que necesitamos mejores historias, historias que nos ayuden a componer mejores mundos para humanos y no humanos co-existentes, como la que hasta ahora hemos intentado narrar aquí. No obstante, Haraway confunde la desesencialización de la biología con el olvido de las especificidades de los estratos orgánico y físico-químico. Pareciera que lo aloplástico hubiera "tecnodigerido" a lo orgánico y lo físico-químico. Su poca sensibilidad para con las diferencias de estratos, al igual que su creciente rechazo a contar "grandes historias", como la de un posible capitaloceno o patriarcado capitalista, hace que pase de ser mi compañera de viaje a mi adversaria. Pero, a fin de cuentas, de eso va la vida, de hacer amigos y adversarios (Latour, 2015), no todos humanos ni completamente físico-químicos, orgánicos o aloplásticos, pero ciertamente todos engendrados en el polvo.

Referencias

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción Homo sacer II, I.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer I El poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pre-textos.

Althusser, L. (2008). "Soledad de Maquiavelo". En: *La soledad de Maquiavelo Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin.* Madrid: Akal.

Altusio, J. (1990). *La política Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia.* Madrid: Alianza.

Aristóteles. (2004). *Política.* Madrid: Gredos.

Asafu-Adjaye et al. (2015). *An ecomodernist manifesto.* Disponible en: https://static1.squarespace.com/static/5515d9f9e4b04d5c3198b7bb/t/552d37bbe4b07a7dd69fcdbb/1429026747046/An+Ecomodernist+Manifesto.pdf [Fecha de consulta: Julio 31 de 2023].

Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja Biopolítica, Zootecnia y Domesticación.* Bogotá: Desde Abajo.

Ávila, I. (2019). "Los animales ante la muerte del Hombre: (tecno) biopoder y *performances* de la (des)domesticación". En: *Tabula Rasa*, 31.

Bachrach, P. y Baratz, M. (1962). "Two faces of power". En: *The American Political Science Review*, 56(4).

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway.* Durham/London: Duke University Press.

Bergson, H. (2016). *Memoria y vida Textos escogidos por Gilles Deleuze.* Madrid: Alianza.

Bodin, J. (2006). *Los seis libros de la república.* Madrid: Tecnos.

Bourdieu, P. (2000). "Sobre el poder simbólico". En: *Intelectuales, política y poder.* Buenos Aires: UBA/ Eudeba.

Castoriadis, C. (2005). "Poder, política, autonomía". En: Ferrer, C. *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.

Chakrabarty, D. (2015). "The Anthropocene and the convergence of histories". En: Hamilton, C., Bonneuil, C. y Gemenne, F. (eds.). *The Anthropocene and the global environmental crisis*. Nueva York: Routledge.

Chardin, T. (1984). *El fenómeno humano*. Barcelona: Ediciones Orbis.

Dahl, R. (1957). "The concept of power". En: *Behavioral Science*, 2(3).

Dahl, R. (1963). *Modern Political Analysis* (1ra ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Dahl, R. (1970). *Modern Political Analysis* (2da ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Dahl, R. (1976a). *Modern Political Analysis* (3ra ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Dahl, R. (1976b). *Análisis político moderno*. Barcelona: Fontanella.

Deleuze, G. (2005). "Postdata sobre las sociedades de control". En: Ferrer, C. (Comp.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.

Deleuze, G. (2014). *El poder Curso sobre Foucault Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. París: Flammarion Nouvelle Édition.

Deligny, F. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Cactus.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1991). "La gubernamentalidad". En: Donzelot, J. et al. *Genealogía del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits IV*. París: Gallimard.

Foucault, M. (1996). "Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1997). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. México/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

Garland, A. (director). (2018). Annihilation. Estados Unidos /Reino Unido: Skydance Media/Alcon Entertainment/Scott Rudin Productions.

Gibson, E. (2006). "Autoritarismo subnacional: estrategias territoriales de control político en regímenes democráticos". En: *Desafíos*, 14.

Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.

Greene, B. (2006). *El universo elegante: supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*. Barcelona: Crítica.

Guattari, F. (2016). *Un amor de UIQ Guion para un film que falta*. Buenos Aires: Cactus.

Hamilton, C., Bonneuil, C. y Gemenne, F. (2015). "Thinking the Anthropocene". En: Hamilton, C., Bonneuil, C. y Gemenne, F. (eds.). *The Anthropocene and the global environmental crisis*. Nueva York: Routledge.

Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene Donna Haraway in conversation with Martha Kenney". En: Da-

vis, H. y Turpin, E. (Eds.). *Art in the Anthropocene Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies.* London: Open Humanities Press.

Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press.

Hobbes, T. (2022). *Leviatán O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* México: Fondo de Cultura Económica.

Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder El significado de la revolución hoy.* Buenos Aires: Editorial Melvin.

Hornborg, A. (2015). "The political ecology of the Technocene: uncovering ecologically unequal exchange in the world-system". En: Hamilton, C., Bonneuil, C. y Gemenne, F. (eds.). *The anthropocene and the global environmental crisis Rethinking modernity in a new epoch.* New York: Routledge.

Jessop, B. (2021). *El Estado Pasado, presente, futuro.* Madrid: Catarata.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LaDanta LasCanta. (2017). "El Faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista". En: *Ecología Política*, 53.

Landauer, G. (1977). *La revolución.* Barcelona: Tusquets Editor.

Lasswell, H. y Kaplan, A. (1968). "Power". En: *Power and society A framework for political inquiry.* New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Latour, B. (2015). "Telling friends from foes in the time of the Anthropocene". En: Hamilton, C., Bonneuil, C. y Gemenne, F. (eds.). *The Anthropocene and the global environmental crisis.* Nueva York: Routledge.

Lefort, C. (1999). *La complication: retour sur le communisme.* París: Librairie Arthème Fayad.

Lukes, S. (2007). *El poder: un enfoque radical.* Madrid: Siglo XXI.

Margulis, L. y Sagan, D. (1995). *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos.* Buenos Aires: Tusquets.

Marx, K. (2010). "Tesis sobre Feuerbach". En: Engels, F. y Marx. K. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana.* Montevideo/Barcelona: Grijalbo Pueblos Unidos.

Mills, C. W. (1957). *La élite del poder.* México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mills, C. W. (1961). *La imaginación sociológica.* México: Fondo de Cultura Económica.

Moore, J, (Ed.). (2016). *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism.* Oakland: Kairos.

Moore, J. (2015). *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital.* New York: Verso.

Negri, A. (1994). *El poder constituyente Ensayo sobre las alternativas de la modernidad.* Madrid: Libertarias/Prodhufi.

Parikka, J. (2015a). *A Geology of Media.* Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Parikka, J. (2015b). "A Geology of Media and a New Materialism". En: *Digital culture society,* 1(1).

Platón. (1999). *Las Leyes.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Platón. (2000). *La República.* Madrid: Alianza Editorial.

Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo.* México/Buenos Aires: Siglo XXI.

Proudhon, P. J. (1983). *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Ediciones Orbis.

Revkin, A. (1992). *Global Warming: Understanding the Forecast.* Nueva York: Abbeville Press.

Rull, V. (2018). *El Antropoceno.* Madrid: Catarata.

Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político.* México: UAM.

Simmel, G. (1950). *Schopenhauer y Nietzsche.* Buenos Aires: Ediciones Anaconda.

Simmel, G. (2003). *Filosofía del dinero*. Granada: Editorial Comares.

Simmel, G. (2006). *Problemas fundamentales de la filosofía*. Andalucía: Ediciones espuela de plata.

Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Spinoza, B. (2010). *Tratado teológico-político Tratado político*. Madrid: Tecnos.

Spinoza, B. (2017). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.

Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.

Tarde, G. (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.

Tarde, G. (2015). *Ensayos sociológicos Vol. 2: Cuestiones sociales*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tocqueville, A. (2014a). *La democracia en América, 1*. Córdoba: El Cid Editor.

Tocqueville, A. (2014b). *La democracia en América, 2*. Córdoba: El Cid Editor.

Tse-Tung, M. (1967). *Sobre la contradicción*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

VanderMeer, J. (2014). *Aniquilación*. Barcelona: Ediciones Destino.

Weber, M. (1967). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Weber, M. (1991). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Welles, O. (director). (1941). *El ciudadano Kane*. Estados Unidos: Mercury Productions.

Zerzan, J. (2001). *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa Ediciones.

La quina: espectralidad, ciencia (ficción) y antropogénesis[28]

Quina espectral

El historiador colombiano Mauricio Nieto inicia el capítulo cuarto de su libro *Remedios para el Imperio* afirmando que, probablemente, la quina sea "la planta más importante en la historia de la medicina" (2006, p. 165). Esta rimbombante sentencia no encuentra sustento argumentativo a lo largo del capítulo; sin embargo, no era la primera vez que yo la leía.

Se trata de un relativo lugar común, inevitable de hallar cuando uno se sumerge en el universo de la quina. La afirmación resulta brumosa, pero todo en torno a la quina es brumoso. De hecho, en el 2008 se promulgó una ley en el Perú que convirtió a la planta en patrimonio cultural, pero en la redacción del texto la quina fue confundida con la quinua o quinoa.

Este carácter brumoso también se expresa en el hecho de que la planta aparezca en el escudo peruano, aunque al tiempo sea desconocida entre la población y se halle en vías de extinción, pues su hábitat es actualmente objeto de una acelerada deforestación. La quina, como los virus, parece no pertenecer ni al reino de los vivos ni al de los muertos, posee una existencia espectral, y todo lo que la rodea aparenta estar vinculado a sucesos que trastocan y resitúan permanentemente las fronteras entre la vida y la muerte, o entre lo vivo y lo no-vivo.

28 Este texto fue redactado en el marco del proyecto transdisciplinario Paisajes Fantasma: https://www.paisajesfantasma.com/. Le agradezco a Santiago Arcila su amable invitación a participar en ese maravilloso proyecto.

La persistente espectralidad de la quina tuvo asimismo lugar cuando intenté identificar sobre qué estaba investigando. Inmediatamente emergió un universo semántico en el que aparecieron palabras y expresiones como quino, quinina, quinidina, cinchona, chinchona, cascarilla, "polvos de los jesuitas", "polvos de la condesa", entre otras.

En un primer momento, cedí a la pulsión clasificadora, me sitúe como sujeto cognoscente e intenté realizar un clásico marcaje fálico sobre esta escurridiza realidad. "Quino: árbol, también conocido como árbol de la quina", "quina: corteza del quino, a menudo pulverizada y macerada para ser consumida"; "quinina: alcaloide presente en la quina, con el tiempo aislado y sintetizado en laboratorio".

Ese fue el primer esquema que realicé. Momentáneamente aquello satisfizo mi pulsión fálica, mi deseo de endurecimiento o solidificación de aquella espectralidad que me acosaba y parecía ir dos pasos por delante de mí. Pero como es sabido, el deseo fálico pasa rápidamente de la rigidez a la flacidez. Lo líquido es expulsado de manera simplemente fugaz.

¿Y si lo que la quina exhibía era un tipo de agencia que me negaba a percibir?, ¿qué sucedía si en lugar de pretender fijar o dominar, quizás domesticar, empezaba a jugar y a dialogar con la quina?, ¿qué era lo que me resistía a escuchar o a percibir que la quina intentaba expresar por todos los medios posibles, aunque siempre sigilosamente, sin gritar ni ordenar?, ¿qué era lo que la quina demandaba en medio de su diseminación espectral, sin que tuviera que decir "yo pienso" (*ego cogito*)?

Fueron interrogantes como estas las que me condujeron a cambiar de estrategia. De ahora en adelante la quina sería para mí una figuración, a saber, no un pasivo objeto de estudio, sino una

ficción que remite a múltiples flujos, hilos, fuerzas o relaciones que se condensan en diversos actores o entidades históricas, no todas humanas. Mi metodología estaba inspirada en Deleuze, Foucault, Braidotti y Haraway, por lo que la pulsión historiográfica devenía en juego genealógico, mientras que la carencia de "objeto real" le daba paso a la "ciencia ficción".

En el fondo, toda ciencia es ciencia ficción, pues los "hechos" siempre están hechos; han sido fabricados en campos de fuerzas o líneas más que humanas que los redefinen constantemente. En ese sentido, me gustaría narrar la historia no de cómo la quina fue descubierta, transportada y transformada por el Hombre, sino de cómo este último ha sido posible, en parte, gracias a la acción de la propia quina y de otros actantes.

Probablemente la quina posea un carácter eminentemente escurridizo debido a que es la soberanía del Hombre blanco, propietario e ilustrado la que depende de la planta, y no a la inversa. Solo así podría volver a adquirir sentido la idea de que ella tiene un lugar particularmente destacado en la historia de la medicina, pues tal vez sin esta planta no habría existido un cuerpo humano específicamente moderno que, como la misma quina, parece encontrarse en vías de extinción. Del mismo modo, solo en este nuevo contexto vuelve a ser útil plantearnos la distinción entre quino, quina y quinina.

Historias fantasiosas y ciencia ficción

En *Seguridad, territorio, población* Foucault (2006) propuso tres figuraciones para comprender diversos ejercicios de poder y campos de fuerzas, los cuales se han recompuesto históricamente y dado lugar a diversas entidades. Tres figuraciones: lepra, peste y viruela. La lepra implica un ejercicio de poder que excluye y condena a la muerte; la peste, por el contrario, conduce al encerramiento típico del encuarentenado con el fin de que el cuerpo

recupere sus fuerzas; por su parte la viruela, asociada a las campañas de vacunación, involucra gestionar grandes poblaciones a través de la estadística, las técnicas de la anticipación de la conducta, el modelamiento de los medios vitales y el gobierno de sí.

Poder soberano, poder disciplinario y biorregulación/dispositivos de seguridad/tecnologías neoliberales de gobierno. Estos son los ejercicios de poder que Foucault nos invita a pensar mediante las tres figuraciones de la lepra, la peste y la viruela. La peste, que se corresponde con lo que Foucault denominó la época clásica (siglo XVII), puede entenderse como una figuración que da cuenta de la transición entre el viejo mundo de la soberanía y el nuevo mundo del biopoder propiamente dicho, es decir, entre un poder que manifiesta su potencia "haciendo morir" (grandes ejecuciones en plaza pública, exclusión del leproso) y uno que la expresa "haciendo vivir" y conduciendo minuciosamente las dinámicas vitales.

En esta historia, el Hombre solo habría sido un rostro de arena condenado a ser borrado en los bordes del mar, pues las técnicas, tecnologías y dispositivos que lo hicieron posible entre mediados del siglo XVII y mediados del XIX estarían siendo rebasadas, desde dentro, por fuerzas que nos invitan a pensar en clave de información, medios vitales y anticipación de conductas, para lo cual el dispositivo de lo humano no resulta tan relevante, pues la realidad entera, humana o no, es reducida a su unidad básica: el dato y sus aparentes operaciones de traductibilidad infinita.

Las sociedades se reducen a operaciones de comunicación, la biología a información genética y la física a información química y subatómica. La molecularización de la realidad, su conversión en información, posibilita que *virtualmente* todo se componga y descomponga con todo, y que todo se transmute en cualquier

otra cosa. "Un día, el siglo será deleuzeano", aseveró enigmáticamente Foucault; no parece haberse equivocado. ¿Entonces qué podría indicarnos la quina como figuración?

De acuerdo con la mayoría de los estudios historiográficos, resulta casi imposible aludir a la quina sin hacerlo a la historia colonial y a la de la malaria. Según ciertas fuentes, fueron los misioneros jesuitas quienes, durante el siglo XVII, fijaron por primera vez su atención en la planta, pues se percataron de que servía como medicamento para la malaria. Al parecer, por otro lado, los jesuitas adquirieron este conocimiento de los nativos, que ya habrían empleado antes las propiedades de la quina.

No se sabe muy bien si sí lo hacían, pero en todo caso se terminaron elaborando complejas narraciones acerca de cómo los indígenas se percataron del carácter medicinal de la planta. Mauricio Nieto no duda en calificar de "fantasiosas historias populares" (2006, p. 167) a tales narraciones. Se dice, por ejemplo, que los nativos detectaron las propiedades medicinales de la corteza del quino al ver que los gatos de monte la masticaban cuando sufrían de fiebre, o que el viento tumbó quinos sobre un lago y un indígena bebió de esta agua amarga con la consecuencia inesperada de que su fiebre fue aliviada.

Sea como fuere, los jesuitas se hicieron al monopolio del nuevo medicamento: corteza de quino pulverizada, de la cual también se afirma, sin estar claro si llegó a suceder, que curó a la condesa de Chinchón, esposa del virrey del Perú. Una narración indica que justamente fue el médico y confesor jesuita del virrey el que le proporcionó la medicina a este, motivo por el cual la quina pulverizada empezó a recibir los nombres de "polvos de los jesuitas" y "polvos de la condesa". También se dice que la princesa palatina, cercana a Luis XIV, fue curada por estos polvos sanadores, mientras Cromwell prefirió la muerte antes que "enjesuitarse".

La quina estará envuelta en todo tipo de disputas sobre su clasificación entre los siglos XVIII y XIX, en las que participaron prestigiosos naturalistas con sus respectivos intereses comerciales como La Condamine, Linneo, Humboldt y Mutis. Lo cierto es que Linneo denominó al género Cinchona italianizando la palabra Chinchona y, por supuesto, basándose en la historia de la condesa, de la cual se afirma que fue elaborada para hacer aceptable y civilizado su consumo para los europeos.

Todo esto, como las clasificaciones de la quina, es profundamente brumoso y nos hace difícil distinguir la ciencia de la ficción y las narraciones de la historia fáctica. Los hechos siempre están hechos; hechos de innumerables hilos que traman las historias que hacen historia. Resulta imposible, pero sobre todo inconveniente, separar las "fantasiosas historias populares" de la "historia real".

La quina exige abandonar parcialmente la historia que nos induce a pensar que debemos desplazarnos de la visión "nublada" (cualitativa e interpretativa) a una "correcta" o "clara y distinta" (cuantitativa, basada en hipótesis falsables y reconstruida a través de experimentos controlados).

La historia de la visión "correcta" tiene una estética particular, la del realismo, y una política, la del orden y el progreso. Se trata de una narración que privilegia y contribuye a constituir unos modos de vida antes que otros, en especial el del ciudadano aburguesado promedio como amo y señor de la naturaleza, superior a las existencias primitivas (Haraway, 2022).

Si nos tomamos las "fantasiosas historias populares" con seriedad, podríamos asumir que las comunidades indígenas ya conocían las propiedades de la quina, pero que habían desarrollado tal conocimiento con el concurso de otras entidades como los

gatos de monte, el agua, el aire y el propio quino, que posee su respectiva sabiduría evolutiva.

De esta manera, esas narraciones dejan de ser formas de negarles la agencia a los nativos, pues su fatal interpretación podría ser que sus conocimientos son meramente casuísticos o accidentales, como los de la naturaleza en general, para pasar a convertirse en modos de percibir una agencia distribuida diferencialmente en ensamblajes o agenciamientos donde intervienen diferentes entidades. En suma, las narraciones aluden a posibles epistemes no antropocéntricas capaces de activar nuestra imaginación decolonial.

En contraste, el hipotético confesor y médico jesuita del virrey estaría dando cuenta de un vínculo muy diferente con la quina, a través del cual esta deviene medicamento protomoderno. Lo anterior en el marco de una relación médico-paciente también protomoderna, que tiene como antecedente el poder pastoral y, precisamente, la técnica de la confesión. Un tipo de relación afín con el desarrollo de las instituciones disciplinarias o de encierro, como el hospital, para las cuales la peste es una buena figuración. En continuidad con este esquema, las disputas de los mencionados naturalistas por clasificar la planta, y así obtener su monopolio comercial, condensarían la paulatina configuración de la quina en objeto pasivo de conocimiento e intercambio para sujetos que se adjudican el "descubrimiento" del mundo entero a través de variadas empresas coloniales o expediciones. Es la soledad soberana de un único agente: el *ego conquiro* convertido en *ego cogito*; ese transitorio rostro de arena llamado Hombre.

Antropogénesis

"Y la quina hizo al Hombre...". Podríamos pensar que esta es una buena sentencia para un mito premoderno, pero lo curioso radica en que, por el contrario, dicha idea resulta particularmente útil al

momento de realizar una pequeña aproximación genealógica a lo humano típicamente moderno. Abordar la antropogénesis de esta manera también podría, aunque de un modo nada convencional, esclarecer aquella aseveración según la cual la quina es probablemente la planta más importante en la historia de la medicina.

La quina como medicamento, así lo ha planteado William Eamon (2018), al igual que el maíz y la cochinilla, fue desarrollada artesanalmente primero por los pueblos nativos, probablemente en el marco de epistemes no antropocéntricas abiertas a la confluencia de lo técnico-simbólico con lo orgánico y lo inorgánico.

Los jesuitas y los primeros naturalistas, químicos, médicos y botánicos de origen europeo habrían adquirido muchos de sus conocimientos de los pueblos nativos, pero a la vez, y esta es la parte más interesante del argumento esgrimido por Eamon, mediante tal encuentro asimétrico las epistemes barroco-medievales europeas habrían transitado definitivamente a epistemes estrictamente modernas, con su respectiva concepción del cuerpo y de la medicina, posicionando al Hombre (blanco, propietario, etc.) como único agente y héroe de la trama.

Entre los siglos XVII y XIX la medicina europea aún tenía una influencia notoria por parte de los paradigmas asociados a Galeno e Hipócrates. La doctrina hipocrática de los cuatro humores constituía especialmente un horizonte del cual era difícil desprenderse. Según dicha doctrina, el cuerpo humano se hallaba compuesto por cuatro humores diferencialmente balanceados de acuerdo con las inclinaciones de cada quien: sangre, flema y bilis negra y amarilla.

Estos humores, aunque dispuestos de diversas formas según cada constitución corporal, debían hallar un doble equilibrio, tanto interno como en relación con el orden natural y sus flujos.

Así, la enfermedad se leía como un desajuste tanto en los equilibrios naturales inherentes al organismo como en relación con el orden natural general.

En el fondo, se creía en una naturaleza animada o encantada gracias a la voluntad divina, pues Dios, al haber creado el orden natural, también le habría otorgado la capacidad de repararse, aunque a veces le tomara tiempo. La salud era sinónimo de orden y la enfermedad de desorden. El tiempo sería la mejor medicina, ya que, en última instancia, Dios obra a través de la naturaleza, de sus propias creaciones.

En consonancia con la doctrina de los humores, los médicos solían recomendar todo un régimen de vida para la cura de las enfermedades, el cual pasaba por la alimentación, el control de las emociones, las relaciones con el propio cuerpo y con los de los demás, entre muchos otros aspectos relevantes. En contraste con los médicos teológicamente legitimados, los "químicos" y "charlatanes" ofrecían todo tipo de medicamentos concretos para tratar las dolencias.

A los ojos de quienes se encontraban inscritos en las epistemes más clásicas, "químicos" y "charlatanes" eran ante todo mercaderes de objetos que desconocían la naturaleza humana y el orden natural-divino. No obstante, la emergencia de relaciones de tipo capitalista, afines al "desencantamiento del mundo", y de las nuevas ideas racionalistas y empiristas, así como la apertura a técnicas y epistemes no occidentales constantemente obliteradas, permitieron que, paulatinamente, las distancias entre médicos, químicos y mercaderes se fueran acortando para generar una nueva imagen del cuerpo y la medicina misma en tanto ciencia moderna.

El caso del médico y catedrático de anatomía valenciano Andrés Piquer es ilustrativo. Piquer ganó cierto reconocimiento con la

publicación, en 1751, del *Tratado de las calenturas*. En ese trabajo, el médico valenciano, alineado con la doctrina de los humores, aseveraba que la mejor cura era, en efecto, la proporcionada por Dios a través del influjo de la naturaleza por él creada.

La naturaleza también era proyectada como un gran mecanismo racional pero aún bastante encantado, pues contenía la sabiduría divina. En ese sentido, la mejor medicina era el tiempo, en contraste con lo que asumían los "químicos", quienes tenían a la formulación de medicamentos como primera opción. Hasta acá, Piquer es un autor clásico, resistente al advenimiento de la modernidad.

No obstante, el *Tratado* posee un carácter explícitamente "asistemático", lo que significa que no se subordina simplemente a los argumentos de autoridad de Galeno, Hipócrates y las autoridades cristianas, sino que le presta mucha atención a la observación y la experiencia en constante diálogo con la razón, acá comprendida como la racionalidad inherente al propio orden natural-divino.

Piquer, atendiendo a las rupturas asociadas a las nuevas corrientes racionalistas y empiristas, empezaba a darle mayor relevancia a la observación y la experiencia, lo cual tenía impacto sobre el modo en el que se producía teoría. Sería anacrónico y fatalista asegurar que el médico valenciano daba pasos en la dirección de la consolidación de una medicina positivista, pero lo cierto es que su obra se ubica en el cruce y tránsito de epistemes.

Si bien era afín a la idea de que la mejor cura es la proporcionada por (Dios a través de) la propia naturaleza, al tiempo distinguía entre enfermedades agudas y crónicas, siendo estas últimas las que necesitarían de la formulación de medicamentos entendidos como una manera de acelerar el proceso curativo de la naturaleza misma.

Aunque Piquer no "descubre" la esencia de las calenturas, sí se atreve, basado en la experiencia controlada y reiterada (experimento), a formular el polvo del quino para el caso de la fiebre terciana, que es la asociada al paludismo o la malaria. Más aún, Piquer argumentó que, para el caso de la malaria, la quina no era simplemente un medicamento, sino *el único* (Frías, 2003).

Eamon arguye que, con desplazamientos como el de Piquer, se estaba transitando de una episteme centrada en los humores y equilibrios naturales, en donde la cura pasaba por todo un régimen de vida personalizado, a otra episteme en la que existe un cuerpo humano abstracto, el cual es atacado por agentes patógenos concretos para los cuales es posible hallar *medicamentos específicos*.

La producción de ese cuerpo humano, por supuesto, implica la experimentación comprendida como experiencia controlada y reiterada. Así, literalmente, la quina contribuyó a consolidar una de las principales dimensiones del Hombre moderno. El círculo se cierra en 1820 y en 1880, cuando respectivamente, por un lado, los farmacéuticos franceses Pelletier y Caventou aíslan la quinina (el alcaloide contenido en la quina) y, por el otro, un médico castrense, también francés, encuentra el parásito agente de la malaria.

La malaria ya no sería más la enfermedad del mal-aire, de donde proviene su nombre. Tampoco guardaría más relación con todo un ambiente asociado al desequilibrio natural, como lo indica su otro nombre, paludismo, pues *palus* significa humedal o pantano. Desde ahora se sabría que la malaria es ocasionada por protozoos del género *plasmodium* transmitidos por los mosquitos *anopheles* hembra, que se reproducen parasitariamente a través de las células del hígado.

No es casual que el círculo se cierre en Francia, la tierra de la revolución ilustrada y los derechos del Hombre, pero también de la consolidación de los saberes y dispositivos de poder que posibilitaron la emergencia material del propio Hombre. El viejo confesor jesuita se transforma en médico capaz de entender el cuerpo humano abstracto cuando atiende a cada paciente, y por ende capaz de formular medicamentos específicos para enfermedades con una etiología precisa.

A través de la administración de la quinina, los cuerpos de los soldados franceses (y de otras potencias imperiales) se harán resistentes a la malaria tropical, lo que impulsará una nueva oleada colonizadora, esta vez particularmente moderna y centrada en África y ciertas zonas de Asia y Oceanía. La quina no fue transportada por el Hombre en su conquista del mundo, sino que contribuyó a darle forma al Hombre y sus encarnaciones concretas a través de dispositivos como el médico.

A lo largo de dicho proceso la quina no permaneció intacta, fue objeto de extracción bajo la modalidad de la plantación capitalista y de reducción a sus componentes químicos abstractos, mientras las epistemes y mundos no occidentales eran obliterados con el fin de otorgarle protagonismo al Hombre ilustrado y propietario en tanto único actor, autor y agente de la Historia.

Quina molecular: a modo de conclusión

A mediados del siglo XX, se libraron fuertes confrontaciones interimperiales por el monopolio de la quinina, pues la malaria se convertía en un arma de guerra y la propia quina en un arma defensiva para los soldados. De hecho, el imperio nacionalsocialista planeó usar la malaria como arma biológica con la construcción de una bomba que hipotéticamente esparciría mosquitos *anopheles*. Afortunadamente no logró hacerlo.

Sin embargo, esta historia indica que la propia quina, hoy en peligro de extinción, ha experimentado un proceso de molecularización. Del quino hemos transitado al polvo de quina hasta llegar a la quinina, el alcaloide, actualmente aislado y sintetizado en laboratorio.

La malaria ha pasado de ser una enfermedad asociada al medio (el aire, los pantanos, etc.) a una enfermedad con una etiología concreta y, posteriormente, un arma microbiológica imperceptible, que hoy sigue actuando, puesto que, mientras desde los años cincuenta del siglo XX el norte global ha erradicado la enfermedad, el sur global, que carece de medicamentos abundantes y efectivos, ve morir aún a una porción considerable de su población a causa de este padecimiento.

Finalmente, hoy encontramos a la quinina, el alcaloide, en bebidas como las aguas tónicas, a veces combinadas con ginebra (gin-tonic), ahora no solo para producir cuerpos capaces de defenderse contra la enfermedad, sino cuerpos de consumidores ávidos sin límite en el marco de sociedades narcofarmacológicas. La molaridad de la quina como planta parece haber quedado atrás, reservada a ser patrimonio cultural o una desconocida figura en el escudo nacional del Perú.

La molecularización de la quina, pero también de la propia malaria, confirma la hipótesis asociada a la figuración de la viruela de Foucault. El poder ahora opera no solo soberana y disciplinariamente, sino también molecularmente: a través del modelamiento y la producción de deseos y medios, de la predicción de comportamientos y de la intervención cibernética en flujos de información tecnobiofísicosociales, donde lo individual y lo que distingue a lo humano de lo no humano no resulta claro. Se trata de juegos que redefinen constantemente los límites entre la vida y la muerte, y entre lo vivo y lo no-vivo. Sin embargo, la quina y

la malaria, en contraste con las figuraciones de Foucault, tienen la fortaleza de mostrarnos las aristas coloniales que conllevan dichas dinámicas, así como los eventuales mundos y epistemes obliterados por la narrativa del agente único.

En todo caso, esto sucede en tiempos extraños, en los que el rostro del Hombre parece deshacerse a pasos agigantados y a la vez negarse a perecer. Probablemente la quina y la malaria pertenezcan a una familia de figuraciones por venir, como las propuestas por el colectivo Karrabing (Povinelli, 2016): el Desierto (con su imaginario del carbón), el Animista (con su imaginario del indígena) y el Virus (con su imaginario del terrorista). La historia de la quina apenas empieza; ella se resiste a la extinción.

Referencias

Eamon, W. (2018). Corn, cochineal, and quina: The "Zilsel Thesis" in a colonial Iberian setting. *Centaurus* 60(3), pp. 141-158.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Frías, M. (2003). El discurso médico a propósito de las fiebres y de la quina en el Tratado de las Calenturas (1751) de Andrés Piquer. *Asclepio* 55(1), pp. 215-233.

Haraway, D. (2022). *Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna.* Buenos Aires: Hekht libros.

Nieto, M. (2006). *Remedios para el Imperio. Historia natural y la apropiación del nuevo mundo.* Bogotá: Ediciones Uniandes.

Povinelli, E. (2016). *Geontologies: a requiem to late liberalism.* Durham: Duke University Press.

Especismo y antropo-poder: a propósito de la publicación del *Glosario de resistencia animal(ista)*[29]

Como prometimos, os traemos una entrevista sobre el *Glosario de resistencia animal(ista)*, publicado el pasado mes de agosto de 2022. En esta oportunidad contamos con los valiosos aportes de Iván Darío Ávila Gaitán. Iván es Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía y magíster en Estudios Culturales de la misma universidad. Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Entre sus publicaciones se encuentran los libros: *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios* (2013), *Rebelión en la granja Biopolítica, zootecnia y domesticación* (2017) y *La cuestión animal(ista) (comp.)* (2016). Docente e investigador de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).

Grupo AVA. Uno de los muchos aportes de tu trabajo es una amplia perspectiva o definición del especismo antropocéntrico, las múltiples dimensiones que lo configuran te han llevado a definirlo como un orden, ¿cuáles son esas dimensiones y cómo funcionan?, ¿cómo se articula el orden especista con otros órdenes de opresión y dominación?

Iván Ávila. Lo primero que habría que decir respecto al concepto de especismo antropocéntrico es que hago un uso estratégico del mismo. Pero no estratégico en el sentido de voluntarista o sometido a un cálculo instrumental, sino todo lo contrario: en la medida que reconozco que hago parte de un campo de poder, entendido no solo como espacio de dominación, sino como escenario

29 Entrevista realizada el 16 de mayo del 2023 por el grupo de estudios en etnozoología Antropología de la Vida Animal (Grupo AVA), adscrito al Institut Català d'Antropologia. Se mantuvo deliberadamente el tono oral de la entrevista.

de una multiplicidad de fuerzas en juego, hay conceptos que ya tienen cierta historicidad y potencia política que de ningún modo depende de mí. No obstante, por más "fijados" que se encuentren dichos conceptos, en virtud del campo de fuerzas que los constituyen estos pueden no solamente adquirir nuevos sentidos —la cuestión del sentido no me interesa tanto—, sino generar nuevos efectos, desatar prácticas, acciones.

En otros términos, siempre me ha interesado el carácter eminentemente práctico-político de los conceptos, lo cual hay que diferenciar muy bien del espíritu calculador e instrumental que supone al Hombre como fundamento del conocimiento y en supuesto control de una realidad estabilizada a través de las operaciones lógico-matemáticas y conceptuales. Me veo obligado a hacer esta precisión inicial porque de entenderse el uso estratégico de los conceptos como un uso instrumental, estaríamos pensando de una manera tal que no solo no plantea ninguna fricción significativa respecto al orden especista, por lo menos en lo que respecta a su política de la verdad, sino que incluso lo robustece. En esa misma línea estratégica no instrumental, suelo emplear lo que Irigaray llama la estrategia de la mímesis lúdica o paródica, que básicamente consiste en alterar ciertos términos a través de su repetición con la finalidad de producir nuevos efectos. De ahí que mi reconceptualización del especismo, pero también de otros conceptos como el de veganismo, no solo no me pertenezca del todo ni sea algo que esté bajo mi completo control, sino que tampoco es una labor abstracta, intelectualista, aunque es un modo materialista de pensar. Me gustan los conceptos indóciles, no domesticados, animales, muy afines a una racionalidad corporizada.

Ahora bien, cuando decimos que el especismo es un orden lo que estamos apuntando es que, precisamente, este debe cartografiarse y confrontarse de manera situada. Resulta infructuoso

y peligroso abordar el especismo de forma universalista y ahistórica, o como sinónimo de mera "discriminación basada en la especie". No obstante, podríamos apuntar algunas generalidades en lo que respecta a su manifestación típicamente moderna, o moderno-colonial, que es en lo que yo me he concentrado. Así, en primer lugar, se trata de un orden que produce y reproduce la dominación animal. En segundo lugar, está fundamentado en la dicotomía jerárquica humano/animal. Y, en tercer lugar, se compone de espacios diferenciados, saberes, técnicas, tecnologías y dispositivos y, como todo orden, es tanto un campo de infinitas fuerzas en juego, fuerzas tecno-bio-físico-sociales, como la relativa sedimentación de estas. Examinemos estos elementos con un poquito de calma.

El especismo, considerado como orden, es una suerte de gran máquina mortífera, literalmente mortífera, pero también muy productiva, como toda máquina tecno-bio-físico-social, y además constituida por múltiples componentes que mutan en el tiempo. Sin embargo, su funcionamiento tiene la finalidad de producir y reproducir la dominación animal, por lo que haríamos mal si nos enfrascamos en cartografías que olviden u obliteren la cuestión de la dominación, como ha sucedido en el campo de los *animal studies* o "estudios sobre la relación humano/animal". Los estudios críticos animales son, precisamente, un esfuerzo multi-, trans-, contra- e incluso in- disciplinar, e indisciplinado, por comprender, transformar y afirmar alternativas vitales frente a la dominación animal.

Entonces, ¿qué entender por dominación animal? Por un lado, la dominación a secas puede describirse, y en esto sigo a autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari en su recuperación crítica de Nietzsche, como una situación global de endurecimiento o sedimentación de un campo o multiplicidad de fuerzas en juego. La dominación, como dirían estos autores,

es un fenómeno macrofísico o macropolítico, pero que se construye en un campo microfísico que siempre le es inherente o inmanente. De ahí que un estado de dominación nunca pueda ser, en sentido estricto, absoluto. Si siempre hay resistencia, y si toda posición de poder es perecedera y "reversible", es debido a que las jerarquías, las posiciones de mando y subordinación, los modos de explotación, y los saberes y dispositivos en general que las perpetúan, son solo el "efecto" de fuerzas que contribuyen a reforzarlas, pero que también terminan por minarlas. Desde las alturas el Coliseo romano daba la impresión de un imperio eterno, pero ese mismo imperio terminó, como toda formación social, desmoronándose, y hoy del Coliseo solo conocemos sus ruinas. Cotidianamente atendemos a la aparición de fuerzas que, en todos los lugares, refuerzan la dominación animal, pero también, y cada vez con mayor ímpetu, a la expresión de fuerzas que minan y se resisten a la dominación. Los propios animales no humanos resisten, pero también los movimientos animalistas, las y los médicos veterinarios, biólogos y zootecnistas insumisos respecto a su formación especista, las y los "humanistas" críticos del "excepcionalismo humano" promovido por sus propias disciplinas, los refugios, albergues y santuarios, las transformaciones en la alimentación, las intervenciones a nivel jurídico, etcétera.

Dicho lo anterior, la dominación es una etiqueta interesante porque permite conjugar por lo menos tres dinámicas entrelazadas, aunque diferentes: subordinación, explotación y sujeción animal. A menudo la crítica a la dominación se reduce a la crítica de la subordinación con el fin de llevar a cabo explotación, y esto en efecto ocurre, pero la subordinación puede ocurrir sin explotación. La subordinación es la asunción de una relación jerárquica entre "humanos" y "animales". Acontece cuando se da por sentada la superioridad de los primeros y la inferioridad de los segundos. Esto ocurre, por ejemplo, cuando utilizamos un lenguaje especista en donde numerosos epítetos negativos coinciden con

diversas especies animales: burros, zorras, harpías, víboras, cerdos, perras, bestias, etcétera. Pero también ocurre cuando deslegitimamos la preocupación por los demás animales y decimos "son tan solo animales", o cuando legitimamos el consumo de productos de origen (en la explotación) animal mediante el uso de ideas como "los animales están hechos para eso", una expresión a menudo desplegada también en relación con humanos históricamente animalizados como las personas esclavizadas, las personas racializadas como negras e indígenas, las mujeres, etcétera.

La explotación, por su parte, consiste en la reducción de un viviente o un conjunto de vivientes, a cosas, objetos o propiedades a través de los cuales se puede extraer algún tipo de beneficio, sea económico o de otra índole. Esto, por supuesto, ocurre en la llamada "industria ganadera", ese es el gran referente de la explotación animal contemporánea, pero también, por ejemplo, cuando reducimos a un perro o gato a "mascota" o "animal de compañía", es decir, a objeto del cual extraer un beneficio o utilidad como el "amor", la "compañía", el "entretenimiento", etcétera. La idea de que "el perro es el mejor amigo del hombre" resulta totalmente afín a la explotación del perro, ya que cuando este deja de comportarse como un "amigo fiel" puede ser fácilmente desechado y violentado. Esta misma función también la podemos observar, aunque de otra manera, en lugares como parques acuáticos, zoológicos y acuarios, allí los animales no son solo subordinados, sino explotados, reducidos a propiedades, cosas u objetos de los cuales extraer una utilidad económica y beneficios asociados al "entretenimiento" y el "bienestar" humano.

Finalmente, la sujeción acontece cuando un animal es producido y educado con el fin de que quede atado a su propio cuerpo o sus propios comportamientos en beneficio del orden especista y, por ende, de la reproducción de la dominación animal global. El

ejemplo que suelo presentar aquí es el de las llamadas "gallinas ponedoras". Se trata de gallinas cuyos cuerpos han sido modificados de tal manera que, incluso cuando ya no se encuentran en dispositivos como las granjas industriales sino en santuarios, no pueden evitar poner muchos huevos, lo cual genera enfermedades bastante dolorosas en muchas de ellas. También ocurre cuando animales como perros u osos son entrenados para peleas, competencias o para el entretenimiento humano; deshacer esos comportamientos es a veces muy difícil. Este mismo fenómeno lo podemos ver asimismo en bioterios o laboratorios de experimentación animal y en zoológicos. El punto es que los animales quedan atados a sus propios cuerpos o comportamientos a través de dispositivos y técnicas concretas, en función del orden especista. Por supuesto, la subordinación, la explotación y la sujeción suelen darse de manera concomitante, pero también acontece que se dé una sin la otra. Cartografiar el orden especista es cartografiar la dominación animal, aunque también todo lo que la mina, y por lo tanto cartografiar la manera específica en la que se manifiesta la subordinación, la explotación y la sujeción.

De otro lado, apuntaba que el orden especista se fundamenta en la dicotomía humano/animal. Se trata de una dicotomía que no solo traza una frontera entre lo humano y lo animal, sino en donde lo animal es subordinado, comprendido como inferior, y al tiempo proyectado como lo que no-es-humano. A menudo digo que el animal, así, en singular, como diría Derrida, es apropiado en un doble sentido: no solo las vidas animales y sus productos son apropiados por los seres humanos, sino que, ontológicamente, "el animal" no tiene nada propio, se define como lo humano invertido o inacabado: si el ser humano es racional, entonces "el animal" es irracional o menos racional, y así sucesivamente. Esta definición invertida o inacabada respecto al Hombre como norma es algo que ha operado sobre los animales, pero también sobre humanos históricamente animalizados como las mujeres,

las y los niños, las clases populares, las personas con diversidad funcional, las personas racializadas y disidentes sexuales, etcétera. Lo anterior muestra que, pese a que la dicotomía humano/animal sea una constante, quién es humano y quién es animal es algo que ha cambiado a lo largo de la historia. Esta dicotomía está muy asociada, entonces, a lo que denominamos zooantroponormatividad, tecnologías de especificación, biopoder, antropo-poder, etcétera.

Es decir, lo humano y lo animal, en su especificidad histórica, se produce de manera diferencial y a través de diversas técnicas, tecnologías y dispositivos, a través de cosas tan complejas como los grandes discursos filosóficos sobre la "naturaleza humana" y tan simples como un aviso que dice "Prohibido el ingreso de animales" o "Prohibido el ingreso de mascotas"; en ambos casos, tanto en el del discurso filosófico como en el del aviso, hay algo que es realizativo o performativo y no meramente descriptivo, algo que genera o produce semiótico-materialmente, para decirlo con Haraway, lo humano y lo animal y los límites entre lo uno y lo otro. El aviso, fuera de una restricción que a veces puede llegar a ser legítima, contribuye a la producción de lo que soy por contraste con eso que no soy: un animal. Esa clasificación, ese conjunto de técnicas, tecnologías y dispositivos, sitúan al especificado o producido como humano en una posición tal que puede ejercer un poder que otros no: el antropo-poder. Así, aquello que los humanos y los animales, en su diversidad y variabilidad histórica, pueden y no pueden hacer, es una cuestión enteramente material y relacional. El poder de actuar y el ejercicio de poder varía en función de la multiplicidad de ensamblajes en las que los animales y los humanos son producidos. En términos modernos tenemos dispositivos como los zoológicos y museos, las granjas tradicionales tecnificadas e industriales, los laboratorios de experimentación animal o bioterios, la familia moderna, los criaderos, etcétera. Cada uno de estos dispositivos produce física y discur-

sivamente diferentes tipos de animales: los salvajes, los domesticados, los de laboratorio, las mascotas o animales de compañía, etcétera. Esto involucra espacios concretos, pero también saberes como los de la biología, la medicina veterinaria, la zootecnia, la nutrición, entre otros.

El orden especista, al tener como fundamento la dicotomía jerárquica humano/animal, funciona a partir de un ideal normativo de Hombre, el conocido ideal de Hombre adulto, propietario, blanco, neurotípico, corporalmente "íntegro", etcétera. Es, por supuesto, un ideal, algo que nadie encarna absolutamente pero que sirve de norma reguladora y es (re)producido y presupuesto por las técnicas, tecnologías y dispositivos especistas. El especismo, por lo menos en su manifestación moderno-colonial, es un orden global que opera en formaciones sociales capitalistas, neocoloniales y (hetero)patriarcales. Se trata de órdenes que se pueden separar o distinguir de manera analítica, pero que siempre se expresan al tiempo, aunque en diferentes intensidades, en las formaciones tecno-bio-físico-sociales a analizar e intervenir. Por lo tanto, el punto de partida siempre es "interseccional", pese a que pueda hacerse referencia a órdenes diferenciados y sus respectivos campos de estudio. La ventaja que tiene hablar de una pluralidad de órdenes, con límites y genealogías borrosas entreveradas, es impedir el aplanamiento teórico-político en "una causa de opresión fundamental" o "una lucha fundamental". Las luchas son heterogéneas porque la realidad misma lo es, pero esto no se debe confundir con políticas liberales o neoliberales de la identidad, que lo que provocan es, a menudo, obviar la complejidad e historicidad semiótico-material de los órdenes y disolver la política en políticas de la representación o políticas culturalistas asociadas a la diversidad de mercado. Hay que tener en cuenta que no se conoce ningún orden especista que no sea a su vez patriarcal, y que no se conoce ningún capitalismo que no sea patriarcal y especista, además su configuración no

se puede disociar de las dinámicas coloniales que, como lo han mostrado movimientos y autores latinoamericanos y latinoamericanas, estructuran redes de relaciones alrededor de la racialización humana desde el siglo XVI.

En el libro *Rebelión en la granja: Biopolítica, zootecnia y domesticación* (Ediciones Desde Abajo, 2017) abordo con detenimiento esa cuestión. Allí muestro, a través de una suerte de aproximación arqueológica y en parte genealógica a la zootecnia, que desde el siglo XVI se asume que los pueblos más desarrollados o civilizados son aquellos que no solo han perfeccionado la domesticación, sino que la han tecnificado al punto de producir una diversidad ingente de razas con diversos fines, coincidiendo esto con el desarrollo mismo de la zootecnia en el mundo blanco-occidental, mientras que las sociedades con bajos niveles de domesticación y tecnificación de la domesticación, las no blancas-occidentales, se asumen como atrasadas o inferiores, ocupando el peor lugar los pueblos racializados como negros e indígenas. Así, a mayor racialización y dominación humana, mayor racialización y dominación animal; de hecho, un viejo manual de zootecnia llega a aseverar que los "negros" y "negroides" son tan poco desarrollados que no han logrado domesticar un animal como el antílope *oreas canna*, que parece casi que "hecho para la domesticación". Todo esto soportado en mitos judeo-cristianos que, aunque ya no se defiendan tan enérgicamente, siguen teniendo una huella muy profunda, violenta y viva en nuestras formaciones sociales occidentalizadas. A esto le podemos añadir que las dietas vegetarianas han sido asociadas a pueblos y sujetos débiles, y por lo tanto concebidos como inferiores, empezando por las mujeres, mientras que el acelerado sacrificio animal se imagina como necesario para el mejoramiento y purificación de la propia raza: "el consumo de carne nos hace más sanos, viriles, fuertes, mejores, más inteligentes", se dice, e incluso a veces se retrotrae dicha idea al proceso mis-

mo de hominización y desarrollo cerebral. Se une de este modo un imperativo biopolítico moderno a una vieja historia colonial y patriarcal totalmente afín al *marketing* y el consumo de cadáveres producidos cada vez con mayor "rigor científico".

Pero hablar de dominación animal es también hablar de la dominación del cuerpo y la naturaleza, producida a menudo como pasiva, bruta e indómita. El especismo, por ende, tampoco se puede disociar de la dominación generalizada sobre la naturaleza y que hoy está ligada a la crisis ecológica que, como toda crisis, el capitalismo intentará usar para relanzarse con otro rostro. De hecho, los humanos producidos por las formaciones sociales patriarcales, coloniales, capitalistas y especistas contemporáneas son cada vez más "transhumanos". Los límites de sus cuerpos se desdibujan para incorporar un conjunto de "mejoras", de transformaciones que continúan presuponiendo no solo dejar atrás a los más débiles y los menos aptos, sino el sacrificio de los animales no humanos y la naturaleza en general. Un buen ejemplo es la "carne orgánica" o los "huevos de gallinas felices". Estos son productos vendidos como alimentos con una doble promesa: la superioridad física y moral. Tenemos humanos no solo "bien alimentados", "sanos", sino con "elevada conciencia del bienestar animal y ambiental". Pero a la par que se producen estos nuevos "transhumanos", para quienes se proyectan diversas alternativas de consumo como la carne producida en laboratorio y otras asociadas a la llamada *food tech*, se producen nuevos dispositivos y tipos de animales para satisfacer necesidades inéditas: la "gallina feliz" es producida por las "granjas ecológicas", por ejemplo. Nuestros análisis del especismo deben comprender todas estas mutaciones contemporáneas. Este es un tema que exploré en el artículo *Los animales ante la muerte del Hombre: (tecno) biopoder y performances de la (des)domesticación*, publicado en el número 31 de la revista *Tabula Rasa*. En fin, solo basta empezar a investigar un problema asociado al funcionamiento del espe-

cismo para que empiecen a aparecer los demás órdenes. Aquí lo que queda es todo el trabajo del mundo por hacer.

G.A. Entre los múltiples conceptos relevantes que presentáis en el glosario, el antropo-poder y la zooatroponormatividad constituyen un eje que facilita la compresión de cómo se conforma y legitima el especismo antropocéntrico ¿Podrías explicarlos?
I.A. Quizás "antropo-poder" y "zooantroponormatividad" sean dos de los conceptos más interesantes del *Glosario de resistencia animal(ista)*. Los delineé hace más de diez años en el libro-panfleto *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político* (Desde Abajo, 2013), pero no han tenido el desarrollo que me hubiera gustado darles, sobre todo por un tema de tiempo. De hecho, Anahí González es quien ha venido publicando trabajos afines al concepto de zooantroponormatividad, especialmente por su cercanía a autorxs como Butler, Preciado y otrxs asociadxs al transfeminismo y la teoría queer en general. También porque se ha enfocado en todo el tema de la precariedad y su distribución necrobiopolítica moderno-colonial. Su hipótesis, que yo comparto, por supuesto, es que los animales no humanos, al estar alejados del ideal regulador que es el Hombre, se ven expuestos a violencias inauditas. No obstante, la precariedad compartida constituye igualmente un potente lugar de alianza inter y transespecie, contra el especismo y su zooantroponormatividad.

Cuando propuse el concepto de zooantroponormatividad tenía en la cabeza otros conceptos como matriz heterosexual, hegemonía heterosexual y heteronormatividad, asociados bastante a la obra de Judith Butler, pero también la noción de lo realizativo o performativo. Lo que plantea Butler es que los "géneros inteligibles", en los que hay coherencia entre género/sexo/deseo/práctica sexual, es decir, hombres y mujeres cisheteros, no son más que el efecto fetichizado de prácticas repetitivas, que producen,

realizan o performan lo que simplemente dicen presuponer. En otras palabras, todo el tiempo nos esforzamos, aunque no necesariamente de manera consciente, por caminar, hablar, vestir y en general existir como hombres o mujeres, pero esos actos cotidianos, que se repiten una y otra vez, se abstraen, producen el ideal de hombre y mujer cishetero, que luego se pasa simplemente a tener como dato, entonces invertimos el orden de la realidad y ya no percibimos que la masculinidad o la feminidad son, por ejemplo, el efecto abstraído, fetichizado, de un modo de caminar, de un modo de vestir, de un modo de hablar, sino que si caminamos, hablamos y vestimos así es debido a que, de antemano, "somos hombres" o "somos mujeres". La teoría de la performatividad nos muestra una realidad procesual, que se hace constantemente, como diría Karen Barad, pero que en su reiteración genera efectos fetichistas dando lugar a matrices de inteligibilidad como la matriz heterosexual, fundamental a la hora de explicar la normalización de la cisheterosexualidad, en la que, por demás, los géneros son organizados de manera jerárquica.

Mi comprensión del especismo y sus dispositivos es ciertamente performativa o realizativa, apela a una realidad procesual. Justamente por eso aludo a técnicas, tecnologías y dispositivos. Los animales y los humanos no están hechos de una vez y para siempre, dados, no son meros datos biológicos tampoco, son producidos de manera performativa, tanto a nivel biofísico como discursivo. El concepto de zooantroponormatividad le apunta a explicar, entonces, cómo es que se constituye la dicotomía humano/animal, o mejor, es la matriz cultural que ha hecho inteligible lo humano como diferente y superior a lo animal, es una matriz que se encuentra incorporada al sentido común cotidiano, pero como toda matriz es producto de prácticas. Para volver al ejemplo del aviso que dice "Prohibido el ingreso de animales" o "Prohibido el ingreso de mascotas", ese hipotético aviso es a menudo leído a través de la incorporación cotidiana de la zooantroponor-

matividad, ya que la gente automáticamente asume que como no es una mascota o un animal, puede ingresar al establecimiento. Es la zooantroponormatividad la que normaliza este tipo de cosas y hace inteligibles las relaciones especistas humano-animal. Sin embargo, cuando entendemos que dicha inteligibilidad es producto de una matriz que es el efecto histórico de una serie de actos fetichizados, de técnicas, tecnologías y dispositivos en acción, podemos ubicar al aviso mismo como una tecnología de especificación que, en la medida que funciona, que opera, repite y (re)produce así unas normas de especie, es decir, unas normas que dictaminan quiénes son y dónde deben estar los humanos y los animales. El problema es que esas normas son fetichizadas, abstraídas y convertidas en dato inicial habitual.

Por su parte, el concepto de antropo-poder intenta confrontar la idea de que los humanos son superiores a los animales y la naturaleza debido a atributos inherentes, sea la técnica, la razón, el lenguaje, etcétera. Todo lo contrario, el antropo-poder es también un producto del orden especista. Es el poder de obrar y el poder que ciertamente pueden ejercer los seres humanos, pero lo pueden ejercer por ser construidos y clasificados como tales en el contexto de ensamblajes concretos. Por ejemplo, en el dispositivo bioterio o laboratorio de experimentación animal con seguridad el investigador puede ejercer el antropo-poder, pero lo puede ejercer debido a que el propio dispositivo a la vez que produce física y discursivamente al "animal de laboratorio" produce su contraparte, a saber, el investigador o científico humano. Me explico mejor: es debido a que el científico es producido en tanto tal que puede, por ejemplo, asesinar impunemente una gran cantidad de roedores producidos concomitantemente como "animales de laboratorio" y reducidos a "datos abstractos" o "modelos". El poder que puede desplegar este ser humano sobre este animal solo se comprende en ese conjunto preciso de relaciones y no en otras, por lo tanto no es un poder que le pertenezca al humano en

tanto miembro de la especie humana abstracta, o sencillamente por haber nacido con tales o cuales capacidades o medios. Esto explica que si un ser humano cualquiera entra al laboratorio y asesina diez ratones por simple "curiosidad" de ver cómo mueren probablemente sea mirado con repudio, pero si un ser humano, en virtud del dispositivo científico, es producido como investigador y asesina un mismo número, u otro mayor, sea comprendido e incluso aplaudido. Es decir, lo que un ser humano en contraste con otro *puede hacer*, lo que respectivamente les es o no permitido, etcétera, depende del funcionamiento situado del especismo. No existe tal cosa como la superioridad abstracta de los seres humanos sobre los animales, sino ejercicios de antropo-poder diferenciales que dependen del lugar en entramados de relaciones muy complejos. Nuestro enemigo no es el hombre, tal cosa, de hecho, es un ideal normativo constitutivo del especismo, nuestro enemigo es la dominación animal y, por consiguiente, el orden especista que la produce y reproduce continuamente, pero que también presupone la zooantroponormatividad y que reparte de manera diferencial el antropo-poder.

G.A. ¿Qué posibilidades de resistencias animal(istas) emergen ante estos dispositivos?

I.A. El hecho de que el orden especista funcione de manera performativa significa que este se encuentra siempre *relativamente* sedimentado, que está en continua construcción, pero que por ello mismo las posibilidades y situaciones de resistencia y emancipación pululan. Ontológicamente somos plaga inextirpable. Es a lo mismo que me refería cuando usaba las nociones de macrofísica y microfísica: macrofísicamente la dominación especista y el orden entero se muestran bastante sólidos y más mortíferos que nunca, pero microfísicamente esas grandes formas sociales, como los dispositivos que hemos mencionado, son efectos de fuerzas, de haceres, de acciones continuas, y cada acción es una oportunidad para alterar el orden. Eso explica, por ejemplo, como

dije hace un momento también, que haya médicas o médicos veterinarios rebeldes, e incluso zootecnistas, que no solo hayan decidido denunciar la explotación animal sino volcar sus conocimientos en contra del orden especista. Conozco varios ejemplos de santuarios rurales y urbanos en donde los conocimientos de la medicina veterinaria circulan a contrapelo de lo esperado por el orden especista.

También hay que tener en cuenta que los propios animales resisten allí donde se los intente someter a la dominación. En fin, el orden especista se construye sobre la negación de la potencia vital de los animales y los seres humanos históricamente animalizados, intenta diseñar vidas y productos a su medida, como el "huevo perfecto" o el "perfecto oncorratón", pero la vida no cesa de expresarse y resistir. No obstante, la resistencia espontánea, ontológica, vinculada a la fuerza vital animal, es insuficiente. El papel crucial de nuestra razón corporizada, animal, está en olfatear los territorios, cartografiar bien el especismo, de manera localizada, y procurar así el encuentro de fuerzas subversivas. El objetivo, en última instancia, consiste en provocar la *confluencia* de líneas o fuerzas, de prácticas, de acciones multisituadas, capaces de alterar y deshacer la máquina especista. A eso es a lo que le llamo veganismo. El veganismo no es un estilo de vida, mucho menos una dieta, es la pluralidad de fuerzas o prácticas que, en su confluencia, redundan en la construcción de formas de vida alternativas y antagónicas al especismo. No hay seres humanos "veganos", lo último que necesitamos es una nueva identidad moral o de mercado, sino prácticas veganas, veganismos en plural, así no se nombren como tales.

Cuando me refiero a formas de vida estoy haciendo alusión a nuevos ensamblajes tecno-bio-físico-sociales en los que participan tanto humanos como no humanos. No es suficiente emprender potentes embestidas, gritos de rechazo contra la dominación; la

potencia de la vida animal, "humana" o "no humana", debe expresarse también al nivel de la configuración de novedosos territorios existenciales, partiendo desde el lugar en que nos encontremos y con las herramientas que tengamos a mano, o con el suelo que tengamos bajo las patas. A nivel jurídico, en todo caso, el objetivo es totalmente claro: levantar el estatus de cosa, propiedad o recurso que hoy tienen los demás animales, lo cual implica el reconocimiento inequívoco del derecho a la vida, la libertad y la integridad corporal, tanto física como mental. Nuestra postura es, entonces, abolicionista en un sentido clásico, pero también en uno novedoso, no se trata solo de abolir la dominación formal, sino la dominación semiótico-material, lo cual significa atacar y no meramente reformar el especismo concebido como orden tecno-bio-físico-social. Los modos de hacerlo son diversos, ya se encuentran en marcha, algunos no son evidentes ni grandilocuentes, pero algo es seguro, no soy nadie para prescribirlos, soy un miembro más del cardumen.

Entre el *ethos* del miedo como medio de pacificación y la aceptación de la "violencia constitutiva" para la construcción de órdenes de paz

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado; sobre sus hombros el imperio, y su nombre será: [...] Príncipe de la paz
Isaías 9:5

Se hace penoso comprender la violencia proletaria cuando se busca razonar sirviéndose de los principios que la filosofía burguesa derramara por el mundo; pues, según ella, la violencia es rezago de la barbarie y está llamada a desaparecer por el influjo del progreso
Georges Sorel

El propósito del presente texto consiste en trazar los elementos claves de un enfoque teórico ético-políticamente situado para (re)concebir la paz y la violencia. Con este fin, llevaremos a cabo un análisis de la violencia en su politicidad inherente, a saber, en tanto fuerza o ejercicio de poder; el desplazamiento del clásico tema de la "violencia política" hacia la "politicidad de la violencia" contribuye a desmoralizar su tratamiento y posibilita abordarla en su pluralidad o diseminación actual. En un segundo momento, exploraremos el papel de la violencia en la (des)estructuración de órdenes sociales, lo cual nos conducirá a distinguir entre la "violencia constitutiva" (de carácter ontológico), la "violencia estructural" (que implica cierta distribución u organización específica de la "violencia constitutiva") y la "violencia rectora" (donde esta adquiere un papel estructurante *fundamental*). Como correlato de las diferentes funciones asumidas por el ejercicio de la violen-

cia, la paz será concebida como un estado que puede tomar, por lo menos, tres formas: la ataraxia (equilibrio dinámico, abierto al cambio, con una dosis mínima de "violencia constitutiva" para la [re]producción del orden social), la dominación (donde hay una notoria ausencia de cuestionamiento de la violencia simbólica y donde tienen un papel importante las estructuras armadas) y la pacificación (donde la violencia no solo es estructural, sino que asume una función estructurante *fundamental* ["violencia rectora"]). Puede notarse desde ya que la violencia es teorizada como un ejercicio de poder, entre muchos otros, que no se opone a la paz; por el contrario, a cada estado de paz le corresponde una "repartición" particular de la violencia. Esto explica que los estados de pacificación sean, concomitantemente, verdaderos "órdenes de la violencia", pues allí esta ha pasado a ser una fuerza rectora, *fundamental*. En un tercer momento, con el objetivo de profundizar en esta última cuestión, exploraremos lo que podríamos llamar un "*ethos* del miedo" como medio predilecto mediante el cual se construyen los estados de pacificación.

Pluralización, amoralidad y necesidad de una teoría de la violencia

Elsa Blair Trujillo (1998), socióloga conocida por sus trabajos en torno a la violencia en Colombia, apunta de manera acertada que, académicamente, no existe consenso en la definición de la violencia. Uno estaría tentado a asegurar que hay casi tantas definiciones como investigaciones sobre el tema. Sin embargo, nuestro objetivo no es iluminar aquello que supuestamente permanece en un estado de profunda obscuridad, como si lo que se hubiera escrito hasta el momento fuera solo una masa amorfa de especulaciones sin claridad racional. La misma autora precisa que la falta de definiciones y, en general, de constructos teóricos sobre la violencia contrasta con la miríada de análisis de cómo esta ha operado, tanto en sus dimensiones

históricas como económicas, políticas y socio-culturales. En otros términos, pareciera que la urgencia por resolver un estado prolongado de guerra ha desplazado la atención de la teorización de la violencia *stricto sensu* y la ha fijado en la ubicación de sus causas y diversos modos de expresión. Se ha pensado que, en la medida en que existe el imperativo de finalizar la guerra y las diversas confrontaciones armadas que han caracterizado la historia de Colombia, lo crucial es dirigirse a los orígenes y, también, antes que a cuestiones teóricas, a las diversas maneras en que esta se manifiesta. Las aproximaciones que han primado hasta el día de hoy privilegian las prácticas frente a los conceptos, por lo que estos últimos han aparecido como secundarios, accesorios, plásticos o simplemente han sido retomados de teorías producidas fuera del país.

En términos generales, siento un profundo aprecio por todas las aproximaciones que han privilegiado lo que socialmente se empieza a percibir como ejercicio de la violencia en un momento determinado, pues nos obligan a afinar históricamente nuestros análisis, a cambiar constantemente de dimensiones y a tener cierto contacto con los diversos actores que disputan la definición. Asimismo, creo que, políticamente, resulta necesario seguir indagando en las condiciones que han hecho estallar y reproducen múltiples expresiones de la violencia en el país. En ese sentido, ciertamente el análisis sociológico, de corte estructural-funcionalista, elaborado por Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña y Germán Guzmán, titulado *La violencia en Colombia* (2005), continúa siendo crucial. En concordancia con dichas investigaciones, creo que los conceptos deben emerger del análisis mismo de las prácticas sociales y atender a las necesidades ético-políticas de una determinada coyuntura histórica, en la cual, huelga añadir, el investigador se halla situado. Aun así, pienso que la ausencia de teorías académicas en lo que respecta a la violencia *stricto sensu* tiene uno de sus motivos en lo que ya Fals Borda conceptualizó en su momento como "colonia-

lismo intelectual" y en lo que Gayatri Spivak denominó "violencia epistémica". El primero constituye una nada conveniente distribución internacional del trabajo, donde los Estados económica, cultural y políticamente hegemónicos gozan, en tanto antiguos imperios, del privilegio de producir teoría, mientras que las excolonias, hoy mundialmente Estados periféricos o semiperiféricos, se encargan de, a lo sumo, brindar el material para que los demás construyan sus teorías. La teoría es constantemente importada como si los pueblos de las periferias y semiperiferias tuvieran que ser iluminados, como si ellos mismos no fueran capaces de comprender su propia situación. De otro lado, la "violencia epistémica" consiste en desautorizar unas voces, silenciarlas, subalternizarlas, para que solo sean audibles las voces dominantes; en este caso, las voces extranjeras que producen la teoría que se supone válida y verdaderamente orientadora. Esto, por supuesto, no quiere decir que desde nuestras latitudes periféricas no podamos servirnos de las teorías extranjeras, normalmente euronorteamericanas, puesto que, a fin de cuentas, es en ellas que la mayoría de investigadores nos hemos formado, sino que debemos tener la posibilidad de elaborar nuestros propios constructos teóricos a partir de nuestras experiencias, y no solo ser "bancos de experiencias" para los constructos de otros. Tal situación es la que explica que la filosofía no tenga ni haya tenido un papel crucial en cuanto al tema de la comprensión de la violencia se refiere, y que el interés haya estado, sobre todo, en manos de sociólogos y de otros representantes de las ciencias sociales. El presente texto se propone comenzar a transformar dicho panorama, aunque sin ignorar ni desestimar los numerosos aportes ya realizados.

El primer aspecto que tendríamos que considerar actualmente con el objetivo de elaborar una aproximación teórica a la violencia es su pluralización. De hecho, Blair Trujillo (1998) asevera que, en contraste con la tendencia de los años 50 y de las décadas próximas, época caracterizada en Colombia como "época de la

Violencia", esta ya no se entiende como mera "violencia política", a lo cual volveremos, sino que se ha tendido a concebir como sexual, intrafamiliar, económica, de género, etc. De hecho, ya hemos hecho alusión a una de las tantas expresiones de la violencia tematizadas hoy, a saber, la epistémica. Un sólido, pero adaptable, constructo teórico contemporáneo capaz de ocuparse de la violencia debe poder responder a esas variadas expresiones, que a su vez aluden a la emergencia de formas de acción política y nuevas reivindicaciones. La violencia epistémica, por ejemplo, es teorizada por una autora india consciente del estado "poscolonial"[30] de su país y conectada con las luchas anticoloniales; por su parte, la violencia de género o violencia patriarcal encuentra sus mejores definiciones en los movimientos y estudios feministas. No se trata, entonces, de elaborar una gran teoría de la violencia que mutile las diversas prácticas sociales, sino que se ajuste a ellas y nos sirva, al tiempo, de instrumento ético-político con el fin de prolongarlas.

El segundo aspecto que tendríamos que considerar actualmente con el objetivo de elaborar una aproximación teórica a la violencia es su carácter *amoral*. En cuanto a este aspecto deviene crucial llevar a cabo una distinción entre la ética y la moral. Siguiendo la lectura que Deleuze (2004) hace de Spinoza, consideramos que la ética no es otra cosa que una "ciencia práctica de los modos de ser", lo cual indica que la ética se ocupa de las diferentes maneras de existir o vivir, procurando, a través de dicha comprensión, potenciar la vida, antes que despotenciarla. En esa línea, la ética no se ocupa tanto de los valores, sino, a lo sumo, del valor de los valo-

30 Es menester precisar que lo "poscolonial" se refiere al estado posterior al fin de la situación colonial formal de determinados territorios y poblaciones, lo cual no elimina su condición colonial, sino que la modifica. Aníbal Quijano (2007) ha planteado la diferencia entre "colonialidad" y "colonialismo" para hacer alusión a este mismo fenómeno. El primer concepto remite a un entero modo de vida subalterno, producto histórico de los procesos de colonización formales (colonialismo) y de sus estructuras de poder, pero que pervive más allá de la colonización formal.

res para la vida. La moral, por el contrario, significa erigir un conjunto de valores y normas que dictaminan el *deber ser*, independientemente de su valor para una forma de vida específica o de las condiciones en las que estos tengan lugar. Un buen constructo teórico sobre la violencia conlleva su consideración *amoral* en la medida en que el concepto debe mantenerse lo suficientemente plástico para que logre explicar adecuadamente un fenómeno y no simplemente juzgarlo por "inmoral". La moralización de la violencia a menudo tiene como consecuencia el mero rechazo de un conjunto de prácticas, cuestión que no suele colaborar con la comprensión de estas. Lo anterior, cabe aclarar, no tiene que ver con una supuesta neutralidad del proceso investigativo, sino con que el mismo sea mucho más abierto y, por ende, sus impactos ético-políticos sean mayores.

En síntesis, la violencia asumida moralmente, es decir, como algo reprochable de antemano, nos aleja de su complejidad y de la de los modos de existencia que se encuentran en relación con ella. Xavier Crettiez (2009) nos recuerda pertinentemente que la violencia está asociada generalmente con acciones coercitivas o dolorosas y con afectos como la ira o el odio, por lo cual se busca legitimarla o "embellecerla". De ahí que muy a menudo se distinga entre una violencia "política" o "legítima" y otras violencias meramente "vandálicas" o "criminales". Quedarnos simplemente con las definiciones de violencia de los diversos actores en escena podría conducirnos a la vacua moralización. Georges Sorel (1978), uno de los autores clásicos en el estudio de la violencia, afirma que esta suele ser disimulada tras bellos valores "desinteresados". Así, la modernidad burguesa presenta su orden y sus violencias como formas de Progreso y "necesidades técnicas". El mismo Sorel, en contraste, defiende los momentos violentos como, a veces, vitalmente estimulantes, e imposibles de erradicar, y cruciales en términos histórico-políticos, pues nos demuestran que, en ocasiones, los problemas no se pueden resolver por medio del diálo-

go racional ni con "limpios" instrumentos técnicos. De Sorel rescatamos, pues, cierta tendencia a evitar moralizar la violencia y la necesidad de verla como una fuerza o ejercicio de poder decisivo en el mundo de la política. En una línea análoga, optamos por descartar la violencia considerada como fuerza meramente desestructurante, nunca productiva o creativa, ya que tal perspectiva continúa moralizándola al captarla como un mal que no tiene otro objetivo que "deshacer el tejido social". Con lo anterior en mente, pensamos que un desplazamiento del clásico tema de la "violencia política" hacia lo que denominamos "politicidad de la violencia" posibilita un acercamiento amoral, aunque ético-políticamente comprometido y situado, y lo suficientemente flexible como para abordar buena parte de la pluralidad de definiciones de violencia contemporáneas.

De la "violencia política" a la "politicidad de la violencia"

A partir de las diferentes aproximaciones a la violencia atrás señaladas, es posible verificar que muchas de estas destacan su papel productivo e inherentemente social, aun cuando no haya consenso en torno a su definición.[31] Tal y como ha apuntado acertadamente Leopoldo Múnera (2014), la violencia se convierte, al abordarla en su complejidad sociológica, histórica y antropológica, en algo más que una fuerza meramente desestructurante de los vínculos sociales o un instrumento moralmente reprochable. No obstante, dichas aproximaciones no complejizan de la misma manera la política cuando aluden a la conocida "violencia política", ya que lo que convierte a este fenómeno social e histórico, (des)configurador de órdenes, en característicamente político son sus objetivos o actores, siempre, de una u otra manera, liga-

31 Como reiteraremos más adelante, el clásico estudio de Fals Borda, Umaña y Guzmán resulta particularmente interesante ya que muestra cómo la violencia no solo desestructura órdenes sociales, sino que contribuye a reestructurarlos, es decir, a *construirlos*, aun cuando, en cierto sentido, sean órdenes disfuncionales.

dos al Estado. Por ejemplo, Blair Trujillo se sirve de la famosa definición de Estado de Max Weber, de acuerdo con la cual este es quien detenta el monopolio legítimo de la fuerza, al momento de considerar lo que sería la "violencia política". En consecuencia, la "violencia política" sería aquella que se disputa dicho monopolio en un constante juego entre legitimidad e ilegitimidad. En suma, lo que convierte a la violencia en política es su relación con el Estado.

Por su parte, el sociólogo francés Michel Wieviorka (2009), también referente mundial por sus estudios sobre la violencia, asevera que hoy no solo existe "violencia política" asociada a los nacionalismos o a la radicalización de las luchas de la derecha y la izquierda, sino que existe una violencia infrapolítica privatizada (asociada, por ejemplo, a los tráficos ilegales) y una violencia metapolítica (sacralizada, religiosa). En cualquier caso, la violencia continúa siendo propiamente política solo cuando se refiere al Estado y sus actores, el resto es "infra" o "meta". Ahora bien, de estos autores es central rescatar los temas de: 1) los continuos juegos entre legitimidad/deslegitimación de la violencia y 2) su carácter multiescalar (más allá y más acá de las fronteras nacionales). No obstante, su visión de lo político es sobremanera limitada, quizás debido a su énfasis sociológico. Una concepción amplia de la ciencia política o de los estudios políticos, es decir, tomados en tanto campos de estudio que *se ocupan de la multiplicidad de juegos de fuerzas o relaciones de poder que (re)configuran, consolidan y deshacen diversos órdenes sociales*, ciertamente puede tener el potencial suficiente para rebasar la conexión clásica entre violencia y política y, por ende, ir más allá de la violencia política tal y como se la describió anteriormente.

Politólogos como Robert Dahl (1957), Steven Lukes (2007) y Leopoldo Múnera (1998) han contribuido decididamente a com-

prender la ciencia política o los estudios políticos a partir de una percepción del poder en tanto relación y práctica o ejercicio social. Siendo así, la política concierne a ese amplio mundo de fuerzas siempre sociales que, sea de forma directa (en términos de actores específicos con objetivos y resultados verificables), indirecta (dada la influencia de las estructuras sociales objetivadas) o internalizada (a la manera del *habitus* y del poder simbólico bourdieuanos), *orientan en múltiples vías la acción*. La política, entonces, no es más el mero lugar del Estado y sus instituciones, ni de la autoridad colectiva, sea cual fuere, sino el espacio polimorfo de las relaciones de poder que atraviesan y (re)configuran continuamente toda existencia y fenómeno social. Estas relaciones, por supuesto, pueden encontrarse más o menos cristalizadas en grandes instituciones como el Estado, pero también en las quizás mucho más serpenteantes y móviles prácticas sexuales, en la producción de conocimiento y en cualquier infinidad de fenómenos a los que usualmente no se les da el estatus de políticos. De esta forma, la ciencia política y los estudios políticos han logrado proponer un abordaje de la política tan o más complejo que el de la violencia; sin embargo, curiosamente, el concepto de "violencia política", incluso al interior de dicha disciplina, sigue atado a teorizaciones externas que reducen la política a una estadocéntrica función adjetivante y complementaria del sustantivo violencia.

En este contexto, Gilles Deleuze (1987, 2002, 2014, Deleuze y Guattari, 2010) y Michel Foucault (1988), autores provenientes del campo de la filosofía francesa neonietzscheana y, en consecuencia, críticos con el canon filosófico occidental, han sido cruciales para la estructuración misma de la politología, tanto en América Latina como en otras regiones. La particularidad de Foucault y Deleuze en sus aproximaciones al poder consiste en proyectarlo como una multiplicidad irreductible de fuerzas impersonales que se sedimentan de diversos modos y que son

constitutivas del amplio mundo tecno-bío-físico-social.[32] Aquí se suele hacer la distinción entre fuerzas y formas, entre aquello informal y aquello formalizado, donde las fuerzas y lo informal se corresponden con una microfísica del poder o micropolítica y las formas o formalizaciones con una macrofísica del poder o macropolítica. Desde el punto de vista de una microfísica o micropolítica, el poder nunca es Uno, no resulta claramente identificable ni asible, *ni siquiera como objeto de conocimiento*, de ahí la relativa indefinición que Foucault le otorga al concepto, mientras que en la perspectiva macropolítica o macrofísica resulta más factible una aproximación empírica clásica o de corte "estructuralista". En otras palabras, *la microfísica del poder está relacionada, fundamentalmente, con gestos, insinuaciones, seducciones, tipos de haceres (vg., concentrar, dispersar, alinear), etc., antes que con transformaciones de la acción (sean directas, indirectas o internalizadas) rastreables en estructuras concretas y actores identificables, como en el caso de Dahl, Lukes y Múnera.*

La singularidad del abordaje foucaultiano y deleuziano, denominado a menudo "postestructuralista" con cierta justicia, ha entrado en tensión con los enfoques dominantes en el mundo de las ciencias sociales, sean empiristas, funcionalistas, sistémicos o estructuralistas, en sus diferentes vertientes y combinaciones, los cuales, precisamente, acusan a estos autores de falta de rigurosidad conceptual y material empírico. Empero, aunque Foucault y Deleuze se oponen a dar una definición

32 Una de las maneras en las que Foucault alude al poder es como "situación estratégica compleja". Deleuze explica acertadamente que la "complejidad" tiene que ver con la multiplicidad inherente a la fuerza, mientras que lo "estratégico" plantea una distancia con lo estratificado, sedimentado o formalizado. Se habla, entonces, de una multiplicidad de acciones actuando sobre otras acciones (de modo impersonal) que, por no estar cristalizadas aún, actúan en un campo estratégico, a saber, ampliamente móvil o libre: "'compleja' no quiere decir 'complicada', sino 'múltiple'. (...) Una situación estratégica es una multiplicidad de fuerzas. Toda multiplicidad de fuerzas es relación (...) Situación compleja, irreductible a la unidad. (...) El poder es estratégico. Pero entonces tengo que oponer lo estratificado a lo estratégico" (Deleuze, 2014, pp. 70-71).

unívoca del (micro)poder, en este caso como expresión de un gesto "deconstructivo" o "performativo" que reitera su carácter informe y, por ende, inobjetivable e imperceptible para el clásico ejercicio de conocimiento, a lo que no renuncian es a hacer una suerte de *tipología de las fuerzas o diagramas de (micro) poder*.[33] Fuerzas activas, pasivas o de resistencia, o diagrama disciplinario, soberano y de control, por ejemplo. Las tipologías son diversas, pero tienen en común que abordan el poder como conjunto de fuerzas productivas, es decir, productoras de formas tecno-bío-físico-sociales aunque ellas mismas permanezcan siempre informes. Si Foucault considera que el poder no es violencia, se debe a que piensa las relaciones de poder desde el punto de vista de la microfísica, a saber, como un juego más o menos libre donde, dado el carácter no formalizado o no sedimentado, el movimiento y la proliferación de multiplicidad devienen imposibles de contener. La violencia se concibe, en contraste, como el grado mínimo de la microfísica, porque implica pasar de un juego más o menos libre y difícil de percibir o capturar (incluso a nivel epistemológico) a un estado de cristalización que, en determinadas situaciones, puede ser incluso de casi completa dominación. Sin embargo, como la multiplicidad de fuerzas tiene un estatus inmanente a cualquier fenómeno tecno-bío-físico-social, es posible asegurar que un estado de absoluta cristalización o completa dominación es, en sentido estricto, inviable (Ruiz, 2018).

Es corriente hallar en la literatura sobre la relación entre poder y violencia la necesidad de distinguir, o incluso contraponer, ambos términos. Por ejemplo, en el conocido texto *Sobre la violencia*, Hannah Arendt (2005) asevera que donde hay violencia no puede haber realmente poder, ya que, basándose en cierto modelo gre-

33 Foucault (2007) se refiere a esto como a una "analítica del poder", antes que a una "teoría del poder". La teoría sería un constructo dotado de un *objeto* de saber claramente identificable.

co-romano, el poder es entendido como capacidad colectiva para actuar de manera concertada en torno a aquello que es común, mientras que de la violencia Arendt destaca su función instrumental de obtención de obediencia de los demás. Por su parte, Deleuze asegura, como ya anunciamos, que en Foucault el poder tampoco puede confundirse con la violencia, pero en un sentido muy preciso: la violencia se define como la aplicación o ejercicio de la fuerza sobre una forma ("algo" o "alguien"), mientras que la microfísica del poder tiene la particularidad de destacar el más o menos libre juego entre fuerzas (no entre fuerzas y formas). En otros términos, sólo existe violencia propiamente dicha en términos macrofísicos, molares o macropolíticos: "sólo hay violencia molar" (Deleuze, 2014, p. 68). Así, la microfísica sería el campo privilegiado del juego entre fuerzas múltiples donde, en la medida en que ninguna fuerza se encuentra formalizada como tal, no existe nada para deformar y, por ende, no hay violencia: "(...) la fuerza [en un sentido microfísico] no puede definirse por la violencia. Es una fuerza sobre una fuerza, o si prefieren, una acción sobre una acción. La violencia es una acción sobre algo. Se dirá que la violencia es la acción que consiste en deformar. Dado que la fuerza no tiene forma, ¿cómo quieren que sea deformada?" (2014, pp. 68-69).

Esta noción de violencia como fuerza aplicada sobre una forma, o *con el fin de dar forma* (proceso de cristalización), procede directamente de Nietzsche, quien, en *La genealogía de la moral*, alude a la constitución del Estado en tanto proceso violento en la medida que se aplica una fuerza activa sobre una "masa de semianimales" con el objetivo de *darles forma*: "la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, (...) el 'Estado' más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia

bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma" (Nietzsche, 1996, p. 98). "Deformar", entonces, no debe entenderse solo en un sentido desestructurante o de deshacimiento de formas, sino también de estructuración o reconfiguración de las mismas. Cabe destacar, adicionalmente, que la dinámica de las fuerzas en relación tiene efectos sobre las formas, pero una cosa es considerar las relaciones de fuerzas en su acción recíproca y afirmar que de esto se derivan ciertos cambios en las formas (carácter performativo de las "estructuras" y los "actores"), y otra cosa muy diferente es presentar las relaciones entre las formas mismas o su deformación como efecto de una fuerza directamente aplicada sobre estas.

Ahora bien, pese a la distinción entre poder y violencia efectuada por Foucault y por la lectura de este llevada a cabo por Deleuze, nosotros planteamos acá el reto de pensar la violencia en su politicidad inherente y, de ese modo, ir más allá de los enfoques que giran en torno a la clásica "violencia política". Así pues, es viable repensar la violencia como poder o fuerza en sí misma, una fuerza que, por más explícita (asociada a estructuras y actores específicos [macropolítica]) o imperceptible (asociada a conjuntos impersonales de acciones sobre acciones [micropolítica]) que sea, *tendría la función de ejercerse para vencer ciertas resistencias*, con efectos estructurantes o desestructurantes de diversos órdenes sociales. De este modo llegaríamos a un concepto de politicidad de la violencia 1) aplicable a las más variadas situaciones, 2) atento a su carácter estructurante y desestructurante, 3) delimitable en relación con otros tipos de fuerzas (función de "vencer resistencias"), 4) útil para examinar aspectos tanto micro como macropolíticos (violencia de los gestos, las miradas, las insinuaciones, los silencios, etc., pero también, por ejemplo, del Estado y sus instituciones) y 5) *a priori* moralmente neutro (si bien ético-políticamente situado).

El problema de la violencia y su papel en la (des)estructuración de órdenes sociales

Una vez hecho el desplazamiento de la "violencia política" a la "politicidad de la violencia" es posible dejar atrás las clásicas contraposiciones entre poder y violencia (al estilo de Arendt, Foucault o Deleuze —en su lectura de Foucault—). Asumir lo político inherente a cualquier ejercicio de violencia es necesariamente, en síntesis, tener la capacidad de pensar la violencia en tanto fuerza o poder. Aquí la violencia deja de ser la acción instrumental que busca conseguir la obediencia forzada de los demás (Arendt) o la acción de una fuerza sobre una forma (deformar/reformar) u orientada a la cristalización en formas concretas (Deleuze y Foucault). Tomada como fuerza impersonal, sin hacer alusión a estructuras ni actores específicos, la violencia puede definirse como una *acción* cuya función es "vencer resistencias". Existen, por supuesto, otro tipo de fuerzas o acciones impersonales que pueden estar en relación con la violencia, por ejemplo: alinear, seducir, tomar distancia, etc. Todas son fuerzas impersonales que configuran diagramas de poder, y que, aunque se pueden ubicar en formas y formaciones sociales concretas, no se reducen a estas. En Foucault encontramos descripciones interesantes de formaciones sociales y formas que él denomina "disciplinarias" o de "normalización", las cuales se caracterizan por la construcción de espacios cerrados (hospital, escuela, cuartel, prisión, etc.) y saberes específicos (médicos, pedagógicos, militares, jurídico-penales, etc.) en relación con la constitución de sujetos concretos (médicos/pacientes, maestros/estudiantes, coroneles/soldados, carceleros/prisioneros, etc.). Así, desde el punto de vista de las formas, es fácil distinguir a un paciente de un prisionero, o a una escuela de una cárcel; no obstante, desde el punto de vista del diagrama de fuerzas impersonal, a saber, no remitiendo a formas puntuales, tenemos que lo que ocurre en la escuela, el hospital, la prisión, etc., resulta tremendamente similar. ¿Por qué? Porque

en todos esos dispositivos operan fuerzas de "poner en serie", "numerar", "alinear", "tomar distancia", etc., es decir, fuerzas o acciones "disciplinarias". Pensar la fuerza de manera impersonal, no estructural, o en su "virtualidad" diría Deleuze, nos ofrece la capacidad de considerar una multiplicidad de ámbitos que se le escapan a los enfoques tradicionales de las ciencias sociales. En nuestro caso, quisiéramos invitar a concebir la violencia, en principio, como una fuerza impersonal o "virtual" y a localizarla a través de su función: "vencer resistencias". *Siempre que se venza una resistencia, sin importar de qué sujeto u objeto estemos hablando, hay violencia de por medio.* De hecho, es posible asegurar que la violencia, así considerada, es de carácter ontológico, lo que quiere decir que es constitutiva de las relaciones sociales en general. No se trata de algo que se logre erradicar. A esta primera modalidad teórica de la violencia la denominaremos "violencia constitutiva", y podría decirse, como hemos visto, que encuentra su genealogía conceptual en Foucault y Deleuze, aun cuando ellos nunca hayan pensado la violencia como fuerza, sino, de hecho, como opuesta al mundo de las relaciones de poder.

La "violencia constitutiva" se halla en las más variadas situaciones. Está presente cuando alguien gana una batalla argumentativa, pero también en una violación sexual. Por supuesto, ambos casos, desde el punto de vista de las formas, son profundamente diferentes, pero desde el punto de vista de las fuerzas impersonales existe una constante: se venció una resistencia y, por ende, hay violencia en acto. Como se puso de manifiesto atrás, a este nivel la violencia es completamente amoral en su tematización, es simplemente algo inherente a la vida social, si bien no todas las formas concretas de la violencia resultan aceptables. Podría decirse, como ha ocurrido en el contexto colombiano, que tanto la guerra armada como la guerra argumentativa implican despliegues de violencia, ya que en ambos casos se pretende vencer la resistencia del oponente, pero eso no significa que lanzar un

argumento sea equiparable a lanzar una granada. Ahora bien, *vale precisar que la violencia no es la única manera de lograr una transformación de la conducta del otro, también es posible pensar en otro tipo de relaciones de fuerza como la negociación (donde "yo doy" y "tú das" algo sin que ninguna de las partes sea vencida), la deliberación (en la cual se llega a un consenso) o una eventual segregación (mantenimiento de las diferencias y contradicciones a través de cierta repartición del espacio social sin que se venzan como tales las resistencias). En el terreno argumentativo se puede dar una relación violenta stricto sensu cuando se vence la resistencia del adversario, pero también puede ocurrir que se entablen relaciones de negociación, deliberación o una eventual segregación que mantenga las posiciones casi que en sus respectivos lugares.* Evaluar cuándo la violencia resulta pertinente y cuándo no, en cualquier terreno social, es cuestión de análisis histórico y ético-político, por lo que su ejercicio, reiteramos, no es nunca *a priori* condenable.

Por otra parte, la violencia, a través de su función de "vencer resistencias", no solo desestructura un formación establecida u orden de cosas (al, por ejemplo, eliminar a los adversarios), sino que también resulta productiva, es decir, (re)forma o (re)produce determinados órdenes sociales. En la medida en que la violencia vence *sistemáticamente* las resistencias genera cierta cristalización de las relaciones sociales y, por lo tanto, posibilita la configuración de órdenes específicos. Cualquier orden social requiere una dosis de violencia sistemáticamente aplicada para mantener su estabilidad, puesto que siempre habrá fuerzas que intenten minarlo. Aquí la violencia ya no solo es "constitutiva", sino que se halla repartida de maneras particulares, se encuentra distribuida cuidadosamente de acuerdo a los requerimientos del orden social en cuestión. Esto permite responder a la pregunta de, por ejemplo, ¿qué hacer con el fascista o el intolerante en una sociedad pluralista? La respuesta, sin lugar a dudas, es que una sociedad de ese tipo re-

quiere una cierta dosis de violencia capaz de conjurar al fascista o al intolerante que se resista al orden plural. Asimismo, un orden profundamente homogéneo y conservador desplegará sus dosis correspondientes de violencia respecto a todo aquello que intente minarlo, las cuales, muy probablemente, tenderán a ser más altas, ya que tendrán que conjurarse más resistencias (más formas de existir) que en un orden abierto a la modificación y la pluralidad. A esta distribución o dosificación concreta de la "violencia constitutiva", la cual se presenta como productiva y estructurante de órdenes sociales, la llamaremos "violencia estructural". Las ciencias sociales se han esforzado en rastrear las formas de "violencia estructural" en órdenes que se consideran de antemano injustos; así, se ha llegado a hablar de la violencia del "racismo estructural", "violencia (hetero)patriarcal", "violencia inherente al capitalismo", etc. Sin embargo, no han existido esfuerzos análogos por pensar en distribuciones estructurales de la violencia que no necesariamente estén ligadas a órdenes concebidos como injustos. Esto es comprensible ya que, de una u otra manera, la violencia no ha dejado de tener un tinte claramente moral, por lo que hablar de su carácter estructural más allá de las situaciones de injusticia social se ha convertido en tabú.

Valdría la pena observar cómo en muchas comunidades indígenas existen formas estructurales de violencia puestas al servicio de la existencia de la comunidad misma y que no están orientadas a la reproducción de situaciones que puedan considerarse socialmente injustas. La Guardia indígena del Consejo regional indígena del Cauca -CRIC, por ejemplo, se encarga de aplicar cierta dosis de violencia que posibilita la pervivencia de diversos pueblos indígenas. La Guardia parte de la constatación de que dichos pueblos se encuentran, no solo en el actual escenario de confrontación armada en Colombia, sino desde los procesos de conquista y colonización, en una particular situación de vulnerabilidad; siendo así, ¿cómo (re)producir las relaciones sociales

comunitarias sin una dosis mínima de violencia estructural?, ¿cómo *vencer las fuerzas* que intentan sistemáticamente despojar los territorios colectivos, violar, restringir la movilidad, asesinar, etc., es decir, que se *resisten* a respetar la existencia indígena misma? En ese escenario se hace necesario un órgano de defensa y control legitimado por los propios pueblos y, como todo órgano de defensa y control, uno de sus propósitos centrales es, aun cuando sea en un tono normalmente defensivo, vencer las resistencias al *despliegue de su propio proyecto de vida*. La Guardia no debe percibirse como un órgano meramente reactivo, que intenta solo de forma simbólica asegurar la supervivencia frente a los ejercicios de violencia armada, sino como un órgano afirmativo, es decir, que deviene esencial para la constitución y pervivencia de cierto orden social o forma de vida colectiva. En otros términos, si bien es cierto que los pueblos indígenas se hallan en una posición de vulnerabilidad especial, lo cual ha hecho que desarrollen órganos específicos para poder seguir en pie, también es cierto que toda formación social es inherentemente vulnerable a fuerzas que intentan eventualmente minarla, por lo que siempre se requiere de cierta dosis de violencia para vencer dichas fuerzas y, en ese sentido, se necesita la constitución de aparatos de defensa o represión, por más de que esto suene "inmoral" o sea un tabú para muchos teóricos de izquierda.

Ahora bien, justamente el ejemplo del CRIC, que apela constantemente a una Guardia ante todo simbólica y constructora de paz en medio de la guerra, nos ayuda a entender que ciertas distribuciones de la violencia no resultan incompatibles con órdenes de paz y de bienestar colectivos, sino que, por el contrario, coadyuban a construirlos. En cualquier caso, en contraste con el ejemplo de la Guardia indígena, vale la pena precisar que la violencia estructural posee, a menudo, un carácter objetivo o inconsciente; simplemente se ejerce de manera sistemática con el fin de reproducir las relaciones sociales establecidas. A este respecto ayuda bastante el

concepto de "violencia simbólica" elaborado por Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1996), el cual da cuenta de la violencia que se despliega cuando nuestro universo simbólico se estructura de tal manera que llegamos a pensar que ninguna alternativa al mismo es viable o racional. "Las cosas son así y así serán", esta frase resume un potente ejercicio de violencia estructural que continuamente vence resistencias, dado que impone un marco gnoseológico que impide vislumbrar alternativas de vida o desistir de aquellas que se comiencen a poner en marcha. También podemos pensar en dosis estructurales de violencia que ya no sean meramente simbólicas, sino esta vez físicas, lo cual explica, por ejemplo, la normalización de la existencia de la policía y de los aparatos represivos del Estado, o incluso ciertas dinámicas de normalización de la violencia física al interior de las familias. De todo esto ya existen diversos análisis, mi propósito es simplemente indicar la multiplicidad de formas que puede asumir la "violencia estructural" y cómo puede (re)producir los órdenes sociales, ya sean órdenes de paz u órdenes de dominación que apelen continuamente a la violencia armada o a una asfixiante violencia simbólica.

Tenemos, pues, dos dimensiones de la violencia hasta el momento: "constitutiva" y "estructural", donde esta última implica una distribución concreta de la "violencia constitutiva" que hace posible la (re)producción de órdenes sociales diversos. Vale precisar que la violencia también puede ejercerse de tal modo que simplemente desestructure (destruya) o que estructure al desestructurar, pues estos son los ejemplos que habitualmente encontramos cuando se la menciona. Sin embargo, sí es necesario señalar un aspecto que, pese a que fue abordado implícitamente, quisiera destacar de manera especial: *si bien es cierto que toda formación social distribuye la violencia en pro de su (re)producción y, en ese sentido, siempre existe algo de "violencia estructural", no toda "violencia estructural" conlleva formas de dominación.* Cuando la "violencia estructural" es prioritariamente armada, y/o se vale de estructuras simbólicas

casi incuestionables, hablamos de una "violencia estructural" inherente a órdenes sociales que, a su vez, pueden ser caracterizados como *estados de dominación*. En un *estado de dominación* la violencia simbólica y los aparatos militares-represivos, o en todo caso armados, juegan un rol preponderante. Podría afirmarse que la vida corriente de la mayoría de seres humanos en el mundo transcurre en medio de *estados de dominación*, ya que nos vemos obligados a vivir en configuraciones estatales que tienen como principio la necesidad de construir ejércitos permanentes y de monopolizar el uso de la fuerza física, y que, a su vez, (re)producen órdenes capitalistas, racistas, (hetero)patriarcales y antropocéntricos cuya normalización o violencia simbólica es notoria. Por supuesto, los modos de dominación varían de Estado a Estado y al interior de los diferentes Estados, no son nada homogéneos. En cualquier caso, aquí seguimos hablando de "violencia estructural", pero no necesariamente de aquello que denominamos "violencia rectora" al inicio del presente texto. ¿Qué es, entonces, la "violencia rectora"? Se trata de un tipo de violencia que no solo es "estructural", es decir, que no solo cumple un papel en la (re)producción de las relaciones sociales, sino que se ha convertido, justamente, en fuerza rectora u orientadora de las relaciones sociales en general y de su (re)producción. Podría asegurarse que la singularidad del caso colombiano nos permite entender este tipo de violencia y su consecuente conformación de verdaderos órdenes de la violencia y estados de pacificación (y no meramente de dominación).

El *ethos* del miedo como medio de pacificación y la aceptación de la "violencia constitutiva" para la construcción de órdenes de paz: ¿es posible alcanzar la ataraxia?

Conceptualizar la paz es tan difícil como hacerlo con la violencia. En principio, la paz se suele entender como un estado en donde existe ausencia de violencia. De hecho, las perspectivas que ape-

lan a la noviolencia en tanto fuerza activa[34] (Aldana, 2018) tienen como propósito explorar alternativas de acción política pacifista. La noviolencia no deja de moralizar la violencia y de oponerla a la acción pacífica; no es casual que los grandes referentes de esta corriente, como Mahatma Gandhi o Martin Luther King, posean móviles abiertamente religiosos. Por otro lado, la paz también se ha solido entender como sinónimo de armonía y bienestar. Ambas definiciones se muestran insuficientes para la elaboración de una teoría de la violencia y la paz si se abordan de manera cerrada y dicotómica. En primer lugar, la paz no puede definirse como ausencia de violencia, ya que, en ese caso, estaría negando aquello que denominamos "violencia constitutiva". En segundo lugar, la paz no puede ser sinónimo de armonía y bienestar *absolutos*, pues implicaría la existencia de sociedades comprendidas como totalidades cerradas, acabadas y, por ende, carentes de conflictos. Ahora bien, estos dos modos de acercarse al concepto son importantes puntos de partida que han resonado en los estudios sobre paz y conflicto.

Cabe destacar aquí que, precisamente, tal y como señalan Martínez, Comins y Paris (2009), los estudios sobre paz y conflicto emergen a partir de la Segunda Guerra Mundial influenciados por las trágicas confrontaciones armadas del siglo XX y de la mano de grupos pacifistas que, a su vez, comenzaron a pensar académicamente el problema de la resolución pacífica de los conflictos. Es de este modo que Kenneth Boulding, reconocido pacifista opositor a la Guerra de Vietnam, funda el *Center for Research in Conflict Resolution*. Durante esta etapa de consolidación académica, la paz es comprendida principalmente en su primera acepción, a saber, como ausencia de violencia. No obstante, antes que mera

34 La "noviolencia" se distingue de la "no-violencia" en la medida que la primera constituye una fuerza activa, transformadora, mientras la segunda denota pura pasividad. En cualquier caso, ambos conceptos son abiertamente tematizados como opuestos a las acciones violentas.

inmovilidad, el afán por la ausencia de violencia permitió el desarrollo de técnicas de resolución de conflictos con el fin de que estos no devinieran en confrontaciones armadas, y que, al tiempo, hicieran posibles tipos alternativos de acción política. Posteriormente, sobre todo desde los años 60, autores como Lederach y Galtung (2003) comienzan a tematizar la paz no solo en tanto ausencia de violencia evidente, sino en relación con la eliminación de situaciones de dominación y desigualdad. Se empieza a cuestionar, entonces, no simplemente la violencia explícita y armada, sino también la de carácter estructural. Galtung, realizando una síntesis de las maneras de percibir la paz en relación con los diferentes tipos de violencia, la teoriza en dos dimensiones: negativa y positiva. La "paz negativa" se definiría como ausencia de violencia evidente, sobre todo armada o física en general, mientras que la "paz positiva" comprende el cuestionamiento de la "violencia estructural" y, en consecuencia, la satisfacción de necesidades y un cierto estado de bienestar generalizado. En ese sentido, Galtung llega a definir la violencia como todo aquello que imposibilita la realización vital (humana).[35] Finalmente, a partir de estos desarrollos, actualmente se asume que la paz constituye un estado nunca acabado y que no necesariamente se opone a los conflictos, sino a su inadecuada resolución.

Como se dijo anteriormente, estos modos de comprender la paz nos permiten avanzar de forma notoria en la elaboración de una teoría de la violencia y la paz, aunque su concepción de la violencia sea aún profundamente limitada y no deje de estar marcada moralmente. Los estudios sobre paz y conflicto aceptan el con-

35 Los estudios sobre paz y conflicto actualmente están permeados por ciertas perspectivas ecologistas, por lo cual no se podría aseverar que se trate solo de la realización vital humana, sino también de una suerte de realización vital ecosistémica (necesaria para el bienestar de los seres humanos). Asimismo, la crítica de la violencia ambiental se encuentra entrelazada con la crítica a la objetivación de seres históricamente naturalizados (mujeres, pueblos no occidentales, etc., hasta llegar a la naturaleza misma), lo cual empieza por el cuestionamiento de la objetivación epistemológica (Martínez, 2000).

flicto como algo inherente a las relaciones sociales, pero no consideran lo mismo con relación a la violencia. Más aún, Galtung llega al punto máximo de moralización de la misma al presentarla como absolutamente opuesta a la realización vital. En contraste, es posible plantear que a cada organización e intensidad específica de la violencia le corresponde un estado de paz. Primero, cabe reiterar que la paz no podría, en nuestro esquema, oponerse a la violencia, ya que la violencia, en un sentido general, es constitutiva de las relaciones sociales. En segundo lugar, dicha violencia siempre tiene una distribución que, en gran medida, cumple una función de estructuración de los diversos órdenes sociales, y no solo de desestructuración o destrucción. Esto implica que la paz tampoco se puede contraponer mecánicamente a la "violencia estructural". En tercer lugar, la paz no necesariamente es sinónimo de realización vital, también puede considerarse en su modalidad de *pacificación* violenta y de perpetuación de ciertos *estados de dominación*.

En otros términos, los estudios de paz complejizan el concepto y nos ayudan a entender que esta no solo significa ausencia de confrontación armada ni se contrapone al conflicto, y que, además, puede teorizarse de forma positiva, a saber, como un determinado orden social. El problema radica en que, al tener una visión moral y dicotómica de la violencia, el concepto de paz termina igualmente proyectado de modo dicotómico y moral, de ahí que la "paz positiva" se considere sinónimo de bienestar, satisfacción de necesidades y, en últimas, de realización vital. La paz vendría a ser, en su conceptualización más acabada, una suerte de utopía o Bien absoluto que, aunque nunca se consiga (por ello se habla de "paz imperfecta") es necesario perseguir. Tal y como uno de nuestros epígrafes pone de manifiesto, esta visión de la paz no es otra cosa que una visión secularizada de la salvación o el reino de los cielos, cuestión que, una vez más, como ocurre con la violencia, no nos ayuda a comprender la manera en que opera y

nos alinea de modo simplista con las iniciativas autodenominadas pacifistas.

Con el ánimo de desmoralizar la paz y dejar de oponerla a la violencia, procederemos a definirla de tres formas: 1) paz como sinónimo de *estado de dominación*; 2) paz como *pacificación*; y 3) paz como ataraxia. Este esquema posibilita entender por qué, bajo determinadas circunstancias históricas, lo que unos llaman paz otros lo denominan violencia; concomitantemente, permite comprender que cada aspecto que toma la paz implica una singular organización de la violencia. En primer lugar, la paz como sinónimo de *estado de dominación* implica una "violencia estructural" poco cuestionada a nivel simbólico (alta dosis de "violencia simbólica") y, a menudo, un importante componente militar o de violencia física (no necesariamente desplegada) crucial en términos de la estabilización y reproducción del orden social. En segundo lugar, la paz como *estado de pacificación* se presenta cuando la "violencia rectora" entra en escena. Un *estado de pacificación* es también uno de *dominación*, pero su especificidad radica en que en este la violencia se ha convertido en la fuerza central que organiza las relaciones sociales y posibilita su (re) producción. Se trata de paz como *pacificación* ya que la estabilidad social ("armonía") se logra a partir de la eliminación sistemática de las disidencias y de una implantación de un *ethos* del miedo donde, a menudo, la seguridad deviene el valor central e incluso sinónimo de paz.

Podría aseverarse que en diversos contextos alrededor del mundo existe una organización tal de la "violencia estructural" que tiene como correlato un *estado de dominación* vivido como paz. Por ejemplo, muchos ciudadanos de países como Francia negarían vivir en un *estado de dominación*, y llamarían a la ausencia de guerra interna y al control militar efectivo del territorio y de la población "estado de paz". Por supuesto, buena parte de la pobla-

ción percibe esa situación como *estado de dominación* y cuestiona determinadas formas de "violencia estructural", como lo ponen de manifiesto las recientes protestas acontecidas en ese país. La riqueza de no moralizar la paz ni la violencia es también la de comprender a qué se hace referencia cuando se hace alusión a ambos conceptos estando en situaciones diversas. Ahora bien, en cualquier *estado de dominación* la "violencia estructural" es poco cuestionada y a menudo se ve acompañada de una dosis importante de violencia física explícita o latente; no obstante, no es posible afirmar que, en Francia, para continuar con nuestro ejemplo, la violencia se haya convertido en una *fuerza rectora*, fundamental, que por ende organiza y reproduce las relaciones sociales en general. A diferencia de Francia, Colombia sí nos ayuda a entender este tipo de violencia. Tal y como lo pusieron de manifiesto en su momento Fals Borda, Umaña y Guzmán (1962), en el escenario colombiano la violencia ha sido ampliamente institucionalizada y atraviesa las diferentes estructuras sociales, crea valores esenciales y, en general, tiene un rol *clave* en la reproducción del orden entero.[36]

Al igual que sucede con la paz como *estado de dominación*, la "violencia rectora" puede experimentarse como un estado de paz, es decir, de "armonía", lo cual hemos definido aquí como *pacificación*. Cuando reina la "violencia rectora" el orden social mantiene cierta estabilidad a través de la *eliminación sistemática* de las disidencias. Esto, por supuesto, se ve reflejado en la llamada guerra contra el terrorismo, que a su vez es una guerra contra cualquiera que disienta, sea guerrillero, campesino, estudiante, trabajador,

36 A diferencia de los autores de *La violencia en Colombia*, no considero que la violencia pueda ser considerada como un agregado de disfunciones en las estructuras sociales básicas que luego se transmite al todo social. Dichas estructuras serían, en opinión de ellos, las instituciones políticas –organización y ejercicio del poder estatal– y económicas. Sin embargo, concuerdo en que la violencia en Colombia, de una u otra manera, "inunda" el conjunto de las relaciones sociales, es decir, no es cualquier fuerza, sino una fuerza rectora, y además es productiva: crea valores, costumbres, etc.

indígena, etc., pero también en un *ethos* o cultura de acuerdo con la cual la mejor forma de resolver un conflicto o tratar un problema es eliminando al adversario. En mis clases de Ética y Ciencia Política he tenido la oportunidad de debatir, durante varios años y con estudiantes de diversos programas y procedencias, asuntos como la criminalidad, la pena de muerte, la prisión, etc. Me ha llamado la atención profundamente que resulta ser una constante la opinión según la cual las prisiones no funcionan muy bien, lo que, en efecto, parece ser una evidencia en Colombia, pero esto no suele conducir a una crítica de la violencia estructural de la cárcel y su conexión con otras violencias estructurales, sino a una defensa del endurecimiento de penas que, siendo físicas, eviten los inconvenientes de la cárcel. En otros términos, muchos estudiantes defienden sin titubear la pena de muerte y los castigos físicos, como, por ejemplo, cortarles las manos a los ladrones. Igualmente, se muestran a favor del control paramilitar —aunque ese no sea el nombre que empleen— de prostitutas, drogadictos, violadores, ladrones, etc. Lo que dan a entender estos casos es que, si bien el Estado tiene una suerte de política de *pacificación* que pervive pese a los diferentes tipos de gobierno, la misma población defiende una *pacificación* análoga en la cotidianidad. La solución que se encuentra para los problemas, reitero, es principalmente la eliminación física del "desviado", "criminal", "terrorista" o "adversario" o, este es el segundo elemento importante, la anticipación de su aparición a través de lo que denomino un *ethos* del miedo.

El *ethos* del miedo no es otra cosa que una cultura donde el valor central es a menudo el de la seguridad. Se considera, pues, que toda alteración o falta de armonía es producto de la ausencia de seguridad. Así, el *ethos* del miedo clama por, en primer lugar, presencia militar o paramilitar permanente, y, en segundo lugar, por acciones contundentes y sistemáticas que disuadan a los sujetos de convertirse en "criminales", "terroristas", etc., de ahí que se ava-

len los castigos corporales y la pena de muerte. Ahora bien, todo estado de *pacificación* constituye, concomitantemente, uno de *dominación* en dos sentidos: 1) la *pacificación* obliga a que crezca la violencia física y armada y a que se la considere, junto con el *ethos* del miedo, algo difícil de cuestionar ("violencia simbólica"); y 2) el estado de *pacificación* a su vez permite la (re)producción de otros órdenes de *dominación* con sus respectivas formas de violencia estructural. Respecto a este segundo punto, se entiende perfectamente por qué en Colombia la "violencia rectora" está al servicio de la prolongación de la violencia estructural del capitalismo, del racismo, del (hetero)patriarcado, etc. En otras palabras, la "violencia rectora" ha devenido una fuerza activa que ahonda la exclusión y eliminación de mujeres, comunidades negras, indígenas y que está contribuyendo a devastar la naturaleza misma.

No es que simplemente la violencia, en abstracto, azote a poblaciones históricamente vulnerables, sino que, en la medida en que se convierte en una fuerza esencial que organiza y (re)produce las relaciones sociales en general, entonces también ahonda las "violencias estructurales" de los diversos órdenes que componen la sociedad (racismo estructural, capitalismo [rentista-extractivista], [hetero]patriarcado, etc.). Vale precisar que ahonda esas violencias, *les da tintes particulares* y, al tiempo, las "oculta" con mayor efectividad, ya que los problemas sociales se leen en términos de ausencia de seguridad o, incluso en sectores llamados "progresistas", de ausencia de comportamiento civilizado o racional. En otras palabras, el estado de *pacificación* se consolida a tal nivel que no se percibe cómo su violencia está necesariamente articulada con las demás "violencias estructurales", lo que, repetimos, permite que los problemas se vean como meros problemas de seguridad o de incivilidad: dos caras de un mismo proceso fetichista. Finalmente, los *estados de pacificación* generan sus propios órdenes de la violencia, los cuales no se pueden disociar de los demás órdenes (racismo estructural, [hetero]patriarcado,

etc.), pero no se reducen a estos. Leopoldo Múnera ofrece algunas pistas sugestivas que posibilitan mapear los órdenes de la violencia en diferentes ámbitos:

Los territorios. Tanto desde el punto de vista político como económico, el campo y las ciudades colombianas han sufrido mutaciones ocasionadas por el conflicto armado. Los desplazados han transformado las ciudades; la parapolítica ha cambiado el mapa electoral; las violaciones de los derechos humanos y del derecho humanitario han favorecido la concentración de la tierra y alterado los ecosistemas.

Las subjetividades. En más de cincuenta años, el país ha asistido a la formación de nuevas subjetividades que han alterado profundamente el mundo de las organizaciones populares y el de las élites. Al lado de los viejos y los nuevos movimientos, han surgido las organizaciones de víctimas, al tiempo que las élites emergentes han asumido el control de diferentes regiones y relegado a un segundo lugar a las élites tradicionales. En otro sentido, los militares se convirtieron en policías y los policías en militares o, a la sombra de la mixtura entre las violencias, diferentes actores políticomilitares transitaron hacia el tráfico de drogas ilegales.

El conflicto social. Los conflictos entre los actores y los movimientos populares y las élites y los gobiernos de los partidos tradicionales, o derivados de ellos, pasaron del antagonismo social al antagonismo bélico, hasta tal punto que los luchadores populares han sido asimilados a terroristas, dentro de la lógica del derecho penal del enemigo, o los adversarios políticos han sido tratados en forma indiscriminada como "enemigos ónticos de clase", que deben ser eliminados física o simbólicamente.

La política. La imposición de una lógica bélica en la política, propia de la distinción entre los amigos y los enemigos públicos, ha impedido el desarrollo de movimientos sociales y políticos alternativos, sin que corran el riesgo de ser estigmatizados y exterminados como adversarios a los cuales, en la práctica, no se les reconocen los más mínimos derechos, o la condición de ciudadanos o de subjetividades alternas.

Lo productivo. La implantación del extractivismo y la reprimarización de la economía en el país han ido de la mano con la degradación del conflicto armado. Así mismo, han estado acompañadas de los ciclos de violación sistemática de los derechos humanos en vastos territorios que son esenciales para implementar políticas de soberanía y seguridad alimentarias o para apoyar las alternativas productivas del campesinado, sin las cuales leyes como la de tierras se pueden convertir en la formalización de la propiedad adquirida gracias a las violencias. (2014, pp. 45-46).

Pese a la singularidad del caso colombiano en el marco del escenario global, diversas investigaciones contemporáneas parecen indicar que el mundo entero adquiere cada vez más las características de un estado permanente de *pacificación*, donde la violencia se torna en fuerza rectora. Giorgio Agamben (2004), siguiendo a Walter Benjamin (2001, 2013), por ejemplo, propone que hoy el estado de excepción parece ser un buen paradigma para comprender lo que sucede de manera sistemática a nivel mundial. El estado de excepción no es otra cosa que un estado de "inseguridad" donde aparecen vidas desnudas y sujetos a los que se les puede dar muerte sin cometer asesinato (*homini sacri*). Aquí, en efecto, la retórica del "terrorismo" también es central. Por otro lado, los conflictos ligados a diversos tipos de violencia se tienden a "ocultar" con el argumento de que estos obedecen,

fundamentalmente, a problemas de seguridad: peligro del fundamentalista, del inmigrante, del pobre, etc. Michel Foucault (2006), por su parte, ha teorizado la relevancia que comienzan a adquirir los "dispositivos de seguridad" en diferentes sociedades. Dispositivos que no tienen otro objetivo que *anticipar* (estadísticamente, tendencialmente) los supuestos "peligros" para la pervivencia del cuerpo social con el fin de reducirlos al máximo. Desde otras orillas teóricamente distantes se alude a las famosas "sociedades del riesgo" (Beck, 2002) y su consecuente preocupación por el tema de la incertidumbre y la securitización. Con esto no quisiera, en absoluto, equiparar todo tipo de experiencias sociales, pero sí mostrar hasta qué punto el caso colombiano y la reflexión sobre la violencia y la paz que este posibilita nos dan luces para, quizás, comprender mejor algunas de las que parecen ser tendencias globales en nuestra actualidad. En ese mismo sentido, la situación colombiana también ayuda a vislumbrar caminos para cuestionar los *estados de pacificación* y los (demás) estados de *dominación* con los que aquellos se hallan entreverados. Esto nos reenvía a la última parte de nuestra propuesta, la cual, como todas las demás, no pretende ser sino simplemente indicativa.

Si bien los estudios sobre paz y conflicto han tendido a percibir la paz como un Bien absoluto y casi una utopía que no se puede alcanzar pero que hay que perseguir —a la par que se ahuyenta el Mal, es decir, la violencia—, resulta viable pensar en un estado de paz que no sea sinónimo de *estado de dominación* ni de *pacificación*, y que se encuentre al servicio de la realización vital. En tal caso la "violencia constitutiva" sería aceptada y dosificada de una manera muy cuidadosa, como parece hacerlo, en muchos sentidos, el CRIC. Específicamente, lo que impediría que aquí la paz fuera sinónimo de *dominación* y de *pacificación* sería que, en primera instancia, la violencia constituiría una fuerza entre muchas otras, no sería una fuerza rectora, y, en segundo lugar, existiría un mínimo tanto de "violencia simbólica" como de violencia física,

en particular armada. Esto quiere decir que el orden social no se podría "naturalizar" con facilidad, que los conflictos se asumirían con su debida complejidad y que las diferencias y los adversarios cambiarían y se sustituirían a la par que los eventuales conflictos a tramitar. La filosofía antigua tiene un nombre para este estado de paz que, al tiempo, le apunta a la realización vital y que exige esfuerzos continuos: ataraxia. La ataraxia no sería otra cosa que un orden dinámico, altamente móvil, plural y que le apunta sistemáticamente al potenciamiento vital de quienes lo componen, trátese de humanos o no. Si la "violencia rectora" engendra órdenes de la violencia, la ataraxia constituiría auténticos órdenes de paz.

Referencias

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción: Homo Sacer, II, I.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Aldana, M. (2018). "Noviolencia y la capacidad humana de transformación en las tradiciones espirituales de India y China". En: Ávila et al. *(Des)órdenes (inter)culturales.* Bogotá: Unijus-Universidad Nacional de Colombia.

Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia.* Madrid: Alianza.

Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global.* Madrid: Siglo XXI.

Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Madrid: Taurus

Benjamin, W. (2013). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* Bogotá: Desde Abajo.

Blair, E. (1998). "Violencia e identidad". En: *Estudios políticos* 13. Julio - diciembre. Disponible en: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/view/16286/14118

Bourdieu, P. y Passeron, J. (1996). "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica". En: *La reproducción Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* México: Fontamara.

Crettiez, X. (2009). *Las formas de la violencia.* Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Dahl, R. (1957). "The concept of Power". En: *Behavioral Science*, 2.

Deleuze, G. (1987). *Foucault.* Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (2014). *El poder Curso sobre Foucault Tomo II.* Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2004). *Spinoza Filosofía práctica.* Buenos Aires: Tusquets Editores.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (1988). "El sujeto y el poder". En: H, Dreyfus. & Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* México: Universidad Autónoma de México.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población.* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber.* Siglo XXI.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización.* Bilbao: Gernika Gogoratus.

Guzmán, G., Fals Borda, O. y Umaña, E. (2005). *La Violencia en Colombia (tomos I y II).* Bogotá: Taurus.

Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes.* México: Siglo XXI.

Lukes, S. (2007). *Poder Un enfoque radical.* Madrid: Siglo XXI.

Martínez, V. (2000). "Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz". En: *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales* 7, 23. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Martínez, V., Comins, I. y Paris, A. (2009). "La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz". En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 16. México.

Múnera, L. (1998). *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968 - 1988.* Bogotá: IEPRI-CEREC-Universidad Nacional de Colombia.

Múnera, L. (2014). "Reflexión teórica sobre la violencia (A partir de la experiencia colombiana)". En: De Nanteuil, M. y Múnera, L. (Eds.). *La vulnerabilidad del mundo: democracias y violencias en la globalización.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-UNIJUS.

Quijano, A. (2007): "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: PUJ-Siglo del Hombre.

Ruiz, S. (2018). "Resistencias textuales: Michel Foucault en los bodes de las ciencias sociales". En: Ávila et al. *(Des)órdenes (inter)culturales.* Bogotá: Unijus-Universidad Nacional de Colombia.

Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia.* Buenos Aires: La Pléyade.

Spivak, G. (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". En: *Orbis Tertius*, 6. Pp.175-235.

Wieviorka, M. (2009). *Violence: a new approach.* Los Angeles: Sage.

Los saberes y la superstición científica

El diccionario de la Real Academia Española (RAE), una institución de simpatía monárquica que siempre "llega tarde" en su objetivo de fijar el sentido de una lengua viva, define la superstición como una "creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón" (RAE, 2024), pero también como la "fe desmedida o valoración excesiva respecto de algo" (RAE, 2024). El propio diccionario ofrece como ejemplo de esta última definición la "superstición de la ciencia" (RAE, 2024). Adicionalmente, como sinónimos de la primera definición ofrece los términos "chamanismo", "totemismo", "nahualismo" y "vudú", mientras que respecto a la segunda definición sugiere los sinónimos "fetichismo" y "mitificación".

Si bien las diferentes entradas del diccionario no representan en sentido estricto la riqueza de una lengua viva, sí expresan la historicidad de ciertas relaciones sociales condensadas y, entre estas, de ciertas relaciones de poder. Por ejemplo, la primera definición de superstición da cuenta de la continuidad histórica entre la exclusión de saberes considerados ajenos a la fe religiosa y la exclusión de los saberes considerados contrarios a la razón. Una fe religiosa específicamente cristiana y una razón particularmente europea, burguesa, heteropatriarcal y colonial.

Por supuesto, habrá quienes aseveren con vehemencia que la razón no se puede adjetivar, que es una sola y está al alcance de todo aquel que, con un poco de disciplina, se decida a utilizarla. Ese era parte del argumento esgrimido por René Descartes en su *Discurso del método*, publicado originalmente en 1637. La razón sería una y universal, como la fe cristiana. No obstante, también como la fe cristiana, ni la razón ni la lógica o la ciencia han sido nunca unívocas. Así como la fe cristiana rápidamente se multiplicó y *creolizó*,

la razón europea hegemónica devino en una multiplicidad de racionalidades a veces incompatibles o contradictorias entre sí.

Asimismo, aludir a un supuesto método científico universal, basado en "la razón" y en la cándida contrastación empírica, es solo una demostración de lo que la RAE define como "fe desmedida o valoración excesiva respecto de algo" (RAE, 2024), es decir, una demostración de superstición científica. Esta superstición científica, como la creencia en una sola fe religiosa, ha subalternizado los saberes de los pueblos históricamente colonizados, pero también otros saberes con pretensiones científicas, especialmente los asociados a las ciencias políticas y sociales.

Se trata de una subalternización y exclusión histórica que algunas corrientes de las propias ciencias sociales han denominado "epistemicidio" (Sousa Santos, 2009). De manera paralela al genocidio colonial, aconteció un "epistemicidio" del cual no nos terminamos de recuperar. Este nos hace comprender la pluralidad de saberes no europeos como meras supersticiones de pueblos que no han alcanzado la mayoría de edad. En suma, pueblos "no civilizados", "no desarrollados" o "premodernos", de acuerdo con la versión de la "historia universal" que la propia Europa construyó durante los siglos XVIII y XIX, y que Enrique Dussel (1992), no sin algo de ironía, denominó "mito de la modernidad".

Este mito, por demás, ha sido constitutivo de la superstición científica positivista y neopositivista. Se encuentra presente tanto en el *Discurso sobre el espíritu positivo* de Auguste Comte como en *La concepción científica del mundo*, el famoso manifiesto del Círculo de Viena. El positivismo y el neopositivismo, ambos emparentados con lo que se conocía como "filosofía natural" antes de que las ciencias modernas se autonomizaran y escindieran de la filosofía, son corrientes filosóficas, pero a la vez narraciones míticas y literarias que nos cuentan la historia de la "visión correcta"

(Haraway, 2022). En otros términos, la "visión correcta" es la historia dominante en las ciencias, las cuales no solo nos permiten conocer el mundo, sino que en dichos procesos producen sus propias narraciones, mitos y se valen de la imaginación.

La historia de la "visión correcta", que a su vez fija y toma distancia continuamente, es decir, que no solo es "correcta" sino "erecta", "penetrante" o "fálica" (Irigaray, 2009), es una narración que nos pretende conducir de una visión nublada (cualitativa e interpretativa) a una clara y distinta (cuantitativa, basada en hipótesis falsables y reconstruida a través de experimentos controlados). Esta historia tiene una estética particular, la del realismo, y una política, la del orden y el progreso. Se trata de una narración que privilegia y contribuye a constituir unos modos de vida antes que otros, a saber, el del ciudadano aburguesado promedio. Afirmarlo suena hoy fantasioso o desmedido, ya que vivimos en medio de la superstición científica, pero para filósofos como Descartes era algo evidente.

Avalar supersticiosamente las narraciones de la "visión correcta" y su "mito de la modernidad" es solo un modo de ejercer violencia simbólica, la cual afecta a diferentes clases, grupos y formas de vida subalternizadas. Esta es la razón de que la primera definición de la RAE, que hemos cuestionado empleando no sin ironía la segunda, venga acompañada de sinónimos como "chamanismo" o "nahualismo", que indudablemente se refieren a culturas indígenas enteras. No solo el saber, incluyendo los saberes autodenominados científicos, no se puede separar de la imaginación, los mitos o la narración, sino que este siempre se encuentra, quiérase o no, vinculado a modos de existir específicos.

Confrontar un saber es impugnar un modo de vivir. Todo intento de proyectar como superior o más avanzado un saber vinculado a una cultura es un modo de subalternizar otras, una expresión sutil de etnocentrismo. Es por ello también que no existe, en abs-

tracto, una progresión histórica que, a manera de parámetro de comparación o fetiche, nos permita valorar y jerarquizar los diferentes saberes. Sin embargo, resulta cuando menos inquietante que quienes defienden la superstición científica no suscriban también este planteamiento, pues la que sería su propia tradición ha incorporado ideas de las que se concluyen planteamientos similares.

Por ejemplo, el neopositivista Círculo de Viena estuvo fuertemente influenciado por el trabajo inicial del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, cuya propuesta permitía descartar falsos problemas al distinguir entre proposiciones sin sentido y con sentido, y vincular estas últimas a la experiencia empírica. No obstante, la obra tardía del propio Wittgenstein toma distancia de una concepción instrumental del lenguaje y pasa a entenderlo como constitutivo de los modos de existir. Wittgenstein termina así acercándose en este punto a autores como Martin Heidegger o Michel Foucault, para quienes la práctica hegemónica de la ciencia moderna implica una forma de vivir. A su vez, al interior de esa misma tradición, autores como Thomas Kuhn plantean que la ciencia no funciona simplemente de manera progresiva y acumulativa, sino a través de rupturas paradigmáticas que a veces hacen inconmensurables los saberes entre sí.

De este recorrido no concluimos que todos los saberes sean inconmensurables y válidos. Afirmar que existen múltiples saberes, y que estos son constitutivos de formas de existir, equivale a entender que toda producción de saber está atravesada por relaciones de poder, que sus límites son borrosos y que comprometerse con unas historias antes que con otras es tomar partido por modos de vida enteros. Todo saber, incluyendo los saberes que se reconocen a sí mismos como científicos o que son así percibidos por una sociedad o ciertos grupos sociales, es susceptible de convertirse en superstición en el segundo sentido ofrecido por la RAE.

El problema no radica en mezclar la imaginación con la razón, o en la imposibilidad de distinguir la ciencia de la no-ciencia a partir de un supuesto método universal, sino en negar la historicidad, la relacionalidad y la vinculación con los asuntos mundanos de cualquier tipo de saber. La palabra superstición proviene del latín *superstitio*, que significa "estar por encima de", de ahí que la RAE acierte cuando ofrece como sinónimo del segundo sentido de superstición la palabra "fetichismo". Hay superstición o fetichismo cuando las abstracciones humanas se independizan al punto de que dejamos de reconocer su vinculación con la historia y las formas de vida concretas, y cuando incluso pasamos a ser gobernadas y gobernados por esas abstracciones.

La recuperación contemporánea de narraciones, historias, ciencias y demás saberes indígenas, afro, populares, femeninos, entre muchos otros, no significa un retorno a la "visión nublada" o un desconocimiento de la "visión correcta", con toda la carga teológica que esas expresiones conllevan, sino la provincialización de una mirada que se ha erigido como absoluta. Empero, al tiempo, significa una crítica constante del fetichismo, incluyendo la superstición científica, tal como lo anticiparon, cada uno a su modo, Mijaíl Bakunin y Karl Marx.

Tampoco sin una buena dosis de ironía cabría pensar en la actualidad de una de las propuestas más osadas del descendiente más díscolo de la tradición neopositivista, el "anarquista epistemológico" Paul Feyerabend, quien sugirió la separación de la ciencia moderna hegemónica y el Estado, como en algún momento se reivindicó la separación entre Estado y religión. Pero esto no significa una privatización del conocimiento científico, sino todo lo contrario, la defensa estatal de la pluralidad de saberes como bienes comunes, incluyendo por supuesto los hoy considerados científicos. También significa reconocer que todo saber se encuentra vinculado a modos de existir concretos y que merece la

garantía de un desarrollo autónomo, sin sometimiento a poderes externos. En última instancia, la pregunta que nos debe interesar no es solamente "¿qué sabemos?", sino "¿cómo vivimos?" y cómo lo hacemos colectivamente respetando la alteridad.

Referencias

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad.* Bogotá: Antropos.

Haraway, D. (2022). *Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna.* Buenos Aires: Hekht libros.

Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno.* Madrid: Akal.

Real Academia Española (RAE). (2024). Superstición. En *Diccionario de la lengua española.* Recuperado de https://dle.rae.es/superstici%C3%B3n

Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación.* México: Siglo XXI.

Estado narco-paramilitar, policía, lumpen y Paro Nacional

El 21 de noviembre del año 2019 se convocó a un Paro Nacional cuyo carácter no fue verdaderamente nacional. Como suele suceder, el protagonismo lo tuvieron la ciudad de Bogotá y el Comité del Paro. Aunque, aprovechando el clima de lo acontecido en otras latitudes, especialmente en Ecuador, se suscitó una movilización importante, el Comité no logró representar a amplios sectores que manifestaron prontamente su inconformidad, lo cual produjo una escisión que contribuyó a disipar las energías colectivas que empezaban a organizarse de manera asamblearia.

Debe sumarse a esta realidad la respuesta estatal que, con ocasión del miedo al "vandalismo generalizado e irracional", decretó un toque de queda y la militarización de la ciudad. Esta última, aunada a un talante extremadamente autoritario, se mantuvo y prolongó con la aparición de la pandemia de COVID-19. Así, las energías colectivas parecían haberse disipado casi por completo o transformado en energías inmunitarias, a saber, volcadas sobre la defensa del individuo y la familia tradicional.

Más de un año después

El pasado 28 de abril, más de un año después, revivió el Paro Nacional, pero, a diferencia del que lo antecedió en el 2019, podría afirmarse que este sí tiene un carácter marcadamente "nacional". No obstante, lo "nacional" no se encuentra dado por la cobertura de un territorio determinado, ni tampoco porque exprese de manera clara y unificada los diversos intereses asociados a los diferentes sectores que componen el país. Lo "nacional" de este Paro tiene que ver con que abre una serie de interrogantes que

comprometen a la forma-Estado colombiana y dejan vislumbrar algo de su complejidad histórica. A su vez, se trata de un Paro con ribetes libertarios, que ponen en cuestión no solo la acción estatal, sino múltiples tipos de autoritarismo que se han convertido en habituales y que ahora, más que nunca, parecen reaccionar con una fuerza inusitada.

El Estado, en tanto forma social, si seguimos a autores como Poulantzas, Jessop, Deleuze/Guattari y Foucault, no es otra cosa que una condensación de condensaciones de relaciones de fuerza o poder. Toda forma social, sea la familia, la escuela, el ejército o cualquier otra, es una condensación de fuerzas variopintas. Esto permite que dichas formas no sean entidades eternas y monolíticas, sino en constante emergencia o reconfiguración. Las fuerzas, que podríamos llamar populares, construyen formas sociales, se cristalizan en estas, pero también las agrietan y desbordan. El Estado, como forma, no solo es una condensación de fuerzas, sino una condensación de condensaciones. Esto explica que sea capaz de regular, directa o indirectamente, dimensiones tan diferentes de la vida social como la educación, la sexualidad, la religión, la alimentación, la salud, etcétera.

Las luchas que acontecen en las diferentes dimensiones y formas sociales repercuten en el Estado, resuenan en este y lo transforman. Las relaciones de fuerza sexuales, religiosas, económicas, y demás, dejan huellas en la forma-Estado, las cuales a veces se manifiestan como garantías contra "abusos de poder". Piénsese, por ejemplo, en la garantía de respeto sobre el territorio que han, hasta cierto punto, logrado las comunidades campesinas, negras e indígenas. Ahora bien, el Estado no es solo una condensación de condensaciones de fuerzas, sino que, al nivel de la formación social en su totalidad (aun cuando se trate siempre de una totalidad abierta), también cumple una función eminentemente estabilizadora. El Estado es, en suma, garante de determinado orden

social, de ahí el manido tema weberiano del "monopolio de la fuerza" y la importancia de lo que Althusser llamó "aparatos represivos del Estado": jueces, cárceles, ejército, policía, etc.

En el caso colombiano, el orden social es uno de carácter contrainsurgente y asociado al narcotráfico. En otros términos, las fuerzas sociales ligadas al narcotráfico y a la contrainsurgencia han modelado el Estado hasta darle, literalmente, una forma narco-paramilitar. El problema, entonces, no es solamente de unos cuantos políticos como Marta Lucía Ramírez o José Obdulio Gaviria (primo de Pablo Escobar), ni de un partido político como el Centro Democrático, pero tampoco de un estilo de gobierno corrupto y sanguinario, sino de un conjunto de relaciones de fuerza condensadas históricamente en un tipo de Estado singular. Existe toda una sociedad en movimiento embebida en la narco-cultura y la contrainsurgencia, pero también una sociedad en movimiento altamente inconforme con las fuerzas hegemónicas. No se trata, sin embargo, de algo dicotómico: los mismos individuos y grupúsculos que cuestionan el orden social pueden rápidamente pasar a defenderlo.

Lo anterior no es teorético. Tras la jornada de movilización del 21 de noviembre del 2019, animados por el miedo a "vándalos" nocturnos, a fantasmas que amenazaban la propiedad privada y la vida cual estado de incertidumbre hobbesiano, las mismas familias y los mismos vecinos que salieron "espontáneamente" con cacerolas a protestar se armaron con bates de béisbol y camisetas blancas para defender su integridad.

No es extraño. En Colombia existe un microfascismo altamente inestable que se relaciona con todo un orden contrainsurgente y que explica, en buena medida, la impunidad del asesinato sistemático de líderes y lideresas sociales, jóvenes, indígenas, comunidades negras y, en suma, de todo aquello que atente contra

los denominados "ciudadanos de bien" y su pretendida "civilización". El problema, pues, es de relaciones de fuerza, pero estas no siempre se presentan entre bandos claramente identificables, sino que son inherentes a las energías sociales que componen, a veces de manera muy contradictoria, un mismo individuo o grupo entero. Tales energías y fuerzas son como el inconsciente de las formas visibles, en particular de la forma-Estado. Se requiere de un buen análisis que vaya más allá del diván y penetre en las prácticas institucionales.

Pensemos, por ejemplo, en la quema de Cais ocurrida entre los días 9 y 10 de septiembre del 2020 y que vuelve a acontecer en el marco del actual Paro Nacional. La pregunta real, en medio de estos sucesos, es ¿qué función policial cumple un CAI?, ¿cómo opera? Suele pensarse que la legalidad y la ilegalidad son cuestiones contrapuestas; no obstante, el análisis del funcionamiento social desmiente rápidamente tal asunción. La defensa del orden y la legalidad tiene un trasfondo de "ilegalismos". Los Cais, por ejemplo, se han convertido en muchos lugares en verdaderos centros de ilegalidad, donde se cometen torturas, violaciones, robos y, por supuesto, se controla el negocio del microtráfico de drogas haciendo parte de él. La policía reproduce la ilegalidad, pero al mismo tiempo la castiga o reprime. La ilegalidad de la droga y su mercado legitiman a su vez la propia represión de la policía a los sectores más marginales, al llamado lumpen, pero al tiempo reproduce a los marginales en tanto marginales, o mejor, al lumpen en tanto componente inevitablemente criminal.

De este modo, el sistema de clases se sostiene a partir de la represión de una no-clase: en su mayoría jóvenes pauperizados y racialmente marcados convertidos en criminales, que sirven como contramodelo abyecto del ideal normativo de "ciudadano de bien", en este caso como contramodelo del hombre blanco-mestizo, propietario, trabajador, constructor de "buena familia" y

"buenas costumbres", heredero de privilegios coloniales (piénsese en lo que pretende representar José Félix Lafaurie). La ilegalización de las drogas legitima, por consiguiente, la fascistización de las clases populares, es decir, la persecución del lumpen convertido en elemento criminal del cual dichas clases se quieren alejar para acercarse al ideal de "ciudadano de bien" (por cierto, nunca alcanzado por nadie). No es casual que en los barrios populares aparezcan las mal llamadas operaciones de "limpieza social", donde no solo se constituye en blanco militar la o el joven convertido en criminal, sino también la o el líder comunitario. En general, puede afirmarse que la lucha contra el microtráfico resulta funcional a la represión y la instalación de una vigilancia permanente sobre las clases populares, no solo por parte de la policía, sino de ellas mismas. La vigilancia permanente no permite eliminar la delincuencia, sino que sirve para que no se vea gravemente trastocado un orden racial y de clase que, a nivel macrológico se condensa en un Estado narco-paramilitar y colonial.

Así como la policía en los Cais resulta funcional al propio microtráfico, es decir, a la reproducción de un lumpen vuelto criminal que legitima la fascistización social, la represión de la diferencia y obtura las alternativas a lo existente, el Estado colombiano es funcional al mercado ilegal de narcóticos que legitima un orden contrainsurgente donde la vida cotidiana se ve militarizada, donde se reprime y elimina a quienes cuestionan dicho orden y se reproduce un círculo económico vicioso en un contexto de guerra, en el cual los guerreros se ven beneficiados. Para nadie es un secreto que el combate agresivo de las drogas hace de estas un bien escaso y eleva su precio sin nunca eliminarlas. De ahí que la legalización y la sustitución de cultivos sean vistas con sospecha por parte de las oligarquías tradicionales, pero también de ese socius micrológico, imperceptible, que anida en cada barrio. Por otra parte, políticas alternativas a las de la "guerra contra el narco", que a su vez es una estrategia contrainsurgente en gene-

ral, empoderan al campesinado pobre y transforman el modo de percibir a ese lumpen urbano tan díscolo, pero también tan necesario, para el sistema de clases.

En este marco resulta urgente escuchar al lumpen, escuchar a esos aparentes vándalos sin miedo ni esperanzas, pero también a las clases populares criminalizadas a partir de los discursos del miedo y del odio a la diferencia. En contraste con el Paro Nacional del 2019, este Paro parece ser menos "orgánico", más disperso. Ni el Comité del Paro ni mucho menos los políticos profesionales son capaces de representar lo que acontece. El Paro es realmente "nacional" no solo porque pone de manifiesto las contradicciones que atraviesan a Colombia en tanto forma-Estado, sino porque amenaza con rebasar al Estado de diversos modos, abriendo lo que Hakim Bey denominó Zonas Temporalmente Autónomas y con la eventual capacidad para remodelar el orden narco-paramilitar. Nos encontramos, así, frente a la posibilidad de proliferación de nuevos espacios de libertad, justicia social y respeto por la diferencia, pero también ante un pacto histórico que, más que pacto, es el resultante de la condensación de nuevas y viejas relaciones de fuerza en juego.

La figura del Paro Generalizado o la Huelga General tiene, de por sí, antecedentes comunistas libertarios, pero también fascistas. No es casual que un personaje como Georges Sorel condense teóricamente dicha ambivalencia. Sorel aseguraba que las salvajes Huelgas Generales eran suscitadas por fantasías concretas o "mitos" (en suma, afectos) que actuaban sobre un pueblo atomizado y pulverizado. Se suponía que tales huelgas debían rebasar el orden establecido, ponerlo en jaque, por lo que los liderazgos se percibían como un claro impedimento, un llamado a la recuperación o integración. También es sabido que marxistas como Mariátegui o Gramsci vieron la necesidad de organizar esa voluntad colectiva, de canalizarla a través de proyectos orientados

al Estado, para lo cual la figura del Partido o semejantes resultan cruciales. La tensión entre la incitación al desborde creativo de la fuerza de la multitud y su canalización a través de líderes (populistas) se prolonga a su vez en autores contemporáneos como Negri y Laclau/Mouffe.

Sin embargo, aquí no se trata de escoger entre una u otra alternativa teórica, sino de prestarle atención al carácter "nacional" del Paro. Resulta predecible que, incluso desde la izquierda del espectro político, se empiecen a hacer llamados a la moderación (y no me refiero a la violencia, sino a la moderación en cuanto a la proliferación de acciones y la indefinición temporal). También es predecible que emerjan ejércitos de expertos para plantear cuáles deben ser los objetivos del Paro o políticos populistas que intenten canalizar las energías colectivas para sus propios propósitos. Todo esto ignoraría el papel protagónico que hoy tienen las comunidades reprimidas, las clases populares vigiladas y el lumpen criminalizado. De algún modo, el desborde es jalonado por el propio lumpen, por esa no-clase capaz de poner en peligro el sistema de clases. Sin embargo, la línea de fuga puede devenir línea de abolición que propicie la apertura de un nuevo ciclo de violencia. La cuestión, entonces, radica en unirse a la inteligencia colectiva de las comunidades, las clases populares y el lumpen en movimiento, hacerlo como se pueda y donde se pueda, y, sobre todo, evitar la criminalización característica del orden contrainsurgente o paramilitar y la respuesta violenta funcional a este último.

Escuchemos a nuestro desobediente o insurgente inconsciente colectivo, dejemos que su expresión se condense en nuevas formas políticas diferentes a las tradicionales. Quizá, por ejemplo, el Ubuntu o "Soy porque somos" sea una esperanza a ese nivel, pero hace falta percibir las alternativas emergentes en cada barrio, en cada urbe, en cada vereda, en cada comunidad. Confío en que

este análisis, inspirado en la Revolución Molecular deleuzo-guattariana y el neomarxismo, contribuya a contrarrestar el influjo afectivo, el miedo, suscitado por la conspiranoica teoría neonazi de la "Revolución Molecular Disipada", ¡tan conveniente para el sostenimiento de nuestro Estado narco-paramilitar!

11 de mayo de 2021, al calor del estallido social.

Por sus obras los conoceréis: la culpa, el soberano y un anarcopetrismo molecular

Por eso os pido, per deos obsecro, *que nadie se incline ante mí, porque entonces no danzaré*
Søren Kierkegaard

Slavoj Žižek suele decir que los motivos sociológicos nunca pueden exculpar a nadie que haya cometido grandes atrocidades. Para ello se sirve del predecible ejemplo de Hitler: ¿si conociéramos las razones sociológicas que hicieron de él lo que fue, realmente lo exculparíamos? Su respuesta es evidentemente que no. El problema de Žižek no es dar un ejemplo que permite pensar poco, que silencia de antemano, a lo cual nos tiene acostumbrados porque sin ello no sería un eterno *trending topic* (la redundancia afectiva constituye la incontrovertible "verdad" del *marketing*), el problema es que los motivos sociológicos nunca han roto con la culpa, sino que la desplazan hacia el "mundo": ¿hay realmente una diferencia tan abismal entre culpar a un individuo y, en contraste, culpar a la sociedad que lo hizo ser quien fue? Yo creería que no; creería, de hecho, que de culpar al "mundo" —en sus diversas versiones— a odiarlo hay solo un pequeño paso. En general, la culpa es hermana del odio, ambas son pasiones tristes, y transitar de una pasión triste a otra siempre ha sido cosa fácil. Eso el cristianismo dominante lo entendió a la perfección: culpar a alguien comienza o termina siempre en un desprecio del mundo entero.

Pero no nos vayamos por las ramas, a Žižek le respondería entonces que el problema no es obviar o no los motivos sociológicos, sino todo lo contrario, presumir que podemos llegar a conocer

demasiado bien ora a un individuo ora a una sociedad o un mundo entero. Si soy incapaz de culpar con plena seguridad a alguien, o en el límite al mundo entero, es porque nunca acabaré de conocerlo, de entenderlo, de *hacerlo mío*: esa es la base ontológica y fenomenológica del rechazo a la pena de muerte, del rechazo al poder soberano. Detrás de todo "se lo *merecía*" o "no se lo *merecía*", sea psicológico, jurídico, sociológico, teológico o naturalista, se esconde un pequeño o gran soberano que juzga con el dedo porque cree conocer con suficiencia al otro, porque el otro ya no es otro, ya ha perdido su potencia creativa, su singularidad irreductible *ante* mí, y se ha convertido en otro-para-mí, es decir, en simplemente *mío*. Espero que jamás deba hacerlo, pero nunca diré que no vaya a matar a un ser humano; sin embargo, tengo la absoluta certeza de que de mí nunca saldrá una ley, una sentencia, una pena de muerte: eso se lo dejo a la razón de Estado, allí donde aparezca (en el militar, el sacerdote, el funcionario o el político, pero también en la eventual turba que lincha o en el revolucionario decidido). Creo que queda claro por qué soy anarquista y por qué muchos anarquistas me parecen tiranos.

Esta discusión es absolutamente relevante para un mundo signado por el desprecio a lo que se supone que este *es*, pero también para un mundo en el que la excepción ha devenido norma, que es nuestro mundo telúrico, pero especialmente nuestro territorio nacional. Si las y los anarquistas que hemos nacido en el territorio ocupado por el Estado colombiano tenemos un reto —y ocupado en su retiro o ausencia estratégicos para aparecer con rostros aún más terribles de los que habitualmente enseñan las teorías del Estado—, si nosotras que hemos nacido aquí tenemos un desafío, es el de contribuir a la desactivación de la máquina soberana, de ese poder de decretar la muerte del otro, preséntese donde se presente. Tenemos el reto de desactivar la máquina soberana por amor al mundo entero. En ese sentido, debo decir que aprecio infinitamente unas palabras que le escuché hace poco a

Gustavo Petro y que dan cuenta de que el corazón libertario del M-19 no ha perecido, pese a su progresiva burocratización.

Petro manifestó no desear la muerte de Uribe, pero tampoco su encarcelamiento. Ni el de él ni el de Sergio Fajardo. Se resistió a *sentenciarlos* a muerte o prisión, llamó a que nos sumáramos a una "política de la vida y del amor, no del odio", y a que tratásemos al uribismo como a un otro con el que se puede entrar en tensión, disputar, luchar, pero nunca exterminar o pretender extirpar soberanamente. En efecto, para ello tendríamos que encontrarnos ante un nuevo uribismo cuyos aspectos mortíferos, soberanos, hayan sido a su vez desactivados. Lo importante es que al uribismo no se lo desea eliminar ni encarcelar, sino transformar radicalmente *para poder luchar contra él*, para poder danzar, así sea bruscamente, *con* él. Me atrevería a decir que eso es lo que posibilita tomar distancia de cualquier política fascista. Ahora bien, lo relevante no es si las palabras de Petro fueron o no sinceras, si obedecen o no al cálculo político —me resisto a emitir un juicio de esas características—, lo que me importa es que él se encuentra contribuyendo a poner a circular un tipo de afectividad imprescindible para salir de la guerra, para abandonar el ciclo vicioso que permite la aparición del estado de excepción indefinido y sus correspondientes actos soberanos. En este punto, prefiero el anarquismo molecular que descuella en el *gesto alegre* de Gustavo Petro, y que rebasa su nombre propio, al anarquismo molar, identitario, de aquel anarquista convencido de que Uribe *merece* la muerte y de que el voto convierte a todos en borregos culpables de su esclavitud. Quizás esos anarquistas estén gozando demasiado con su uribismo molecular. Quizás yo sea, de tanto en tanto, ese anarquista y ese fascista de los que me deseo apartar.

17 de diciembre de 2020

Revolución 5.0: Táctica y estrategia anarco-comunistas para tiempos de crisis

I.

Se ha escuchado recientemente la hipótesis de que el capitalismo mundial, con la pérdida progresiva de hegemonía estadounidense y el ascenso de China, estaría experimentando una suerte de desweberización en lo que respecta al régimen de producción de sujetos dominante. En otras palabras, nos encontraríamos presenciando la evanescencia del individualismo posesivo, en perpetua competencia y obliterante de su naturaleza eminentemente socio-histórica, para atender al relevo que inauguraría cierto capitalismo de Estado donde se privilegia "lo colectivo", la población como factor determinante para la buena salud del Capital global. Esta hipótesis pasa por alto que 1) lo que Guattari denominaba "Capitalismo Mundial Integrado" siempre se ha servido tanto de Estados ultraproteccionistas como de Estados ultraliberales, pues la forma-Estado tiene como propósito, justamente, regular de diferentes modos los flujos esquizofrénicos característicos del Capital, y 2) las tecnologías gubernamentales posdisciplinarias no se contentan con producir y numerar individuos concretos en espacios cerrados, sino que regulan amplias masas poblacionales *dividualmente*, es decir, a través de gradientes, intensidades, etc., (de ahí que las cifras demográficas no sean colecciones de individuos sino "paquetes de información": calor corporal, imágenes satelitales, niveles de concentración de muertos e infectados, etc.).

II.

No se trata, entonces, de un capitalismo desweberizado que habría descubierto "lo colectivo", sino del empleo estratégico de

tecnologías políticas que mantienen sanas y productivas a determinadas masas poblacionales para que el Capital, en su vorágine desquiciada que solo persigue la valorización ilimitada, no se autodestruya. El dilema, por ende, no es "el mercado o la vida", ya que ni el mercado ni la vida se deben presuponer, tanto lo uno como lo otro son solo efectos de los modos a través de los cuales se produce y reproduce la existencia. La población (sana o enferma, circulante, concentrada o encerrada, etc.) es constituida en tanto tal por diversos ensamblajes históricos que es preciso entender. Marx afirmaba, por ejemplo, que los cambios poblacionales resultan indisociables del modo de producción y su respectivo uso de las fuerzas productivas. En el capitalismo (inglés, industrial específicamente) la disputa por el aumento del salario o el de la tasa de explotación obliga a la existencia de un "ejército de reserva" (masa pauperizada, desempleada) que compita entre sí y que atice la competencia entre los mismos trabajadores que logran vender su fuerza de trabajo, lo cual, como plus, impide su organización colectiva en tanto clase explotada. Así, es posible constatar diferentes maneras de gestionar la fuerza de trabajo de acuerdo con la forma-salario y las eventuales crisis capitalistas.

III.

Foucault, como él mismo argumenta, no habría hecho otra cosa sino complementar y complejizar este panorama, inicialmente, a través del análisis de la forma-prisión como figura que posibilita comprender, a su vez, un conjunto de formas de poder que hacen productivos y ordenan/castigan/vigilan/excluyen a los cuerpos de distintos modos: penalización de la "vagancia", producción del delincuente a través de diversos discursos con pretensiones de cientificidad, gestión de los "ilegalismos" que, en principio, retan al orden del Capital, persecución o aislamiento de enfermos y perversos, etc. Si en Foucault el delincuente es producido por la forma-prisión y luego fetichizado, proyectado como entidad

dada que requiere de la prisión para ser corregido, en Marx la pobreza y la lucha por la vida (por el salario) son producidas por el capitalismo y luego fetichizadas como pobreza y lucha naturales o a superar por el propio capitalismo que las ha engendrado. Solo así es concebible que el pensamiento de uno de los grandes referentes de la moderna demografía, Malthus, sea "burgués". Hoy parece pervivir, incluso a través de los defensores del dilema "el mercado o la vida", la tesis malthusiana de acuerdo con la cual existe un espontáneo crecimiento (irresponsable, ignorante) de la población que conduce a la lucha por la existencia, pues los medios de subsistencia no se multiplican tan rápido como la misma población y, necesariamente, matemáticamente, dicha correlación conduce a la pobreza y la muerte.

IV.

Los dispositivos disciplinarios clásicos (escuelas, cuarteles, fábricas, hospitales, prisiones, etc.), en tanto espacios de encierro, vigilancia y control sobre el cuerpo, los pensamientos y las acciones, se pudieron constituir aplastando sistemáticamente diversos tipos de resistencias: formas tradicionales y femeninas de cuidado, curación y enseñanza, cacería de brujas, leyes contra la "vagancia", exclusión de la locura, asesinato de luditas, etc. Una vez formalizados los dispositivos se crearon nuevas resistencias que, a su vez, los remodelaron: organizaciones de pacientes, movimientos estudiantiles y de presos, sindicatos y partidos obreros, etc. Así, dichos dispositivos, junto con la burocracia estatal, lo sabemos bien, han sido fuertemente cuestionados por lo menos desde la década del 60 del siglo pasado, aunque en realidad se trata de una tendencia que se extiende al siglo XIX con la consecuente aparición de técnicas gubernamentales orientadas a la regulación de grandes masas poblacionales: entrada en escena de la estadística y la demografía, campañas de higiene, etc. Tales técnicas, que no son meramente disciplinarias, se despliegan sobre

espacios abiertos y juegan hoy con cifras (gradientes), cámaras deslocalizadas, dispersión de angustias, chips y tarjetas, fronteras móviles, etc. Se trata de un tránsito de sociedades disciplinarias o de normalización hacia aquello que Deleuze llamó "sociedades de control": de la escuela a la educación virtual, de la fábrica a la empresa y el teletrabajo, de la prisión a los "collares electrónicos", etc.

V.

Si la presente pandemia de Covid-19 nos enseña algo es que las técnicas de control, que pueden llegar a ser más invasivas que las disciplinarias, se están implantando aceleradamente bajo la excusa del cuidado del cuerpo político en su totalidad. Quien se oponga a las mismas (por ejemplo, al teletrabajo o a la educación virtual) parece estar oponiéndose a la especie entera, con lo cual la resistencia solo puede ser comprendida como irracional. Pues bien, los nuevos irracionales no queremos el encierro disciplinario, pero tampoco el control a distancia y sin fronteras claras, queremos desplegar relaciones de apoyo mutuo que eviten una vida en crisis permanente, a saber: fin de la hiperexplotación animal, fin del imperio del Capital (sobre la salud, el ambiente, el tiempo, etc.), fin de la exclusión/eliminación de prácticas y saberes comunitarios, fin de jerarquías rancias y autocomplacientes, etc. Esto es tomar realmente la situación actual como tema político y no como mero problema policial, administrativo o gerencial. ¿Acaso dejar las cuestiones relevantes en manos de los *managers* y generales de siempre ha traído algo bueno?, ¿qué pueden hacer ellos, hombres serios, si no es administrar la muerte y la podredumbre?, ¿cuándo nos daremos cuenta de que nos falta alejarnos de sus ceños fruncidos paternalistas y comportarnos como lúcidos niños que no necesitan padres sin imaginación, amor real ni vitalidad?, ¿cuándo podremos distinguir el amor o el cuidado de la posesión y el control sobre los/as demás y lo demás?

Corolario

La crisis actual nos permite apuntarle a ganar dos batallas tácticas: la conquista de la renta básica universal incondicional y la defesa irrestricta y el acceso gratuito a los bienes comunes (agua, aire, conocimiento, etc.). No obstante, dichas conquistas serán realmente alcanzadas en la medida que aparezcan como parte de una estrategia comunista capaz de interrogar, asimismo, las tecnologías políticas que producen cuerpos y poblaciones, a saber, una estrategia anarco-comunista atenta a la intensificación de las luchas y existencias minoritarias.

15 de abril de 2020, en el marco de la pandemia de COVID-19.

Escolios para un marxismo implícito

∞ Cuando un marxista tiene agrado por una idea liberal, pero no puede aceptarlo, suele recurrir a la confiable: "Es de tradición republicana, no liberal".

∞ Cuando un marxista cree en la necesidad de instrumentalizar las pasiones de las masas, pero no desea reconocer que en ello hay un peligro (micro)fascista, suele recurrir a la confiable: "El populismo de izquierdas no es igual al de derechas".

∞ Cuando un marxista ha confundido el materialismo con la *realpolitik*, suele recurrir a la confiable: "Son las condiciones históricas".

∞ Cuando un marxista tiene que ceder frente a algo que parece contradecirlo, siempre podrá recurrir a la confiable: "Solo es un momento del proceso dialéctico".

Todo lo anterior convierte al marxismo, una vez más, en algo profundamente dogmático, en algo totalmente distinto a una "filosofía de la *praxis*", como diría Labriola. Por mi parte, valorando ciertos aportes de Marx, Engels y de las tradiciones (post/neo) marxistas, tengo claro que:

∞ Algunas ideas liberales importan, ya que condensan parcialmente luchas y fuerzas históricas que no se reducen a las lógicas del Capital.

∞ Lo anterior aplica también para las ideas republicanas, y estas, ciertamente, no son necesariamente parte de la familia liberal.

∞ No me gusta la forma-populismo, sea de izquierdas o de derechas (en sí misma, me parece de derechas, y considero que siempre entraña un peligro fascista o fascistoide).

∞ El análisis de las condiciones históricas se lleva a cabo para hallar lo imposible en lo posible, si el efecto que tiene es de mera sutura o cierre de la acción, no estamos hablando de materialismo, sino de *realpolitik*.

∞ Muchas de nuestras ideas y prácticas sí se encuentran en tensión y son contradictorias, porque sencillamente así es la vida misma.

20 de enero de 2022

Para la diagramación se utilizaron los caracteres
Utopia y Times New Roman.
Mayo 2025

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todos y todas.